



Η ΑΝΤΙΘΕΣΗ ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΛΟΓΟΥ ΚΑΙ ΔΥΤΙΚΟΥ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΥ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΚΩΣΤΑ ΠΑΠΑΙΩΑΝΝΟΥ

Μία από τις πλέον σφαλερές αλλά εξαιρετικά διαδεδομένη και σχεδόν κυρίαρχη αντίληψη είναι εκείνη που θεωρεί τη δυτική σκέψη –από τον πρώιμο Μεσαίωνα έως τον διαφωτισμό και τον θετικισμό του 19ου αιώνα– ως άμεση συνέχεια και αποκλειστική κληρονόμο της (αρχαιο)ελληνικής σκέψης, και τον δυτικό ορθολογισμό ως μία προέκταση του ελληνικού Λόγου. Γι' αυτό και ο ελληνικός διαφωτισμός στον 18ο και 19ο αιώνα, σύμφωνα με το κοραϊκό σχήμα της μετακένωσης, επεχείρησε **μέσω** της ευρωπαϊκής σκέψης να ξανασυναντήσει την αρχαιοελληνική. Με αυτό το εγχείρημα, γόνιμο από πολλές απόψεις, υποβάθμισε ωστόσο κάθε ελληνική **συνέχεια** της αρχαιοελληνικής σκέψης, –όπως αυτή εκφράστηκε μέσα από τη βυζαντινή και νεώτερη ελληνική παράδοση. Ο νεόκοπος νεοελληνικός "εκσυγχρονισμός" θεώρησε πως ο δυτικός ορθολογισμός πρέπει να επιβληθεί και να εξαλειφθεί κάθε "ανορθολογικό–ανατολίτικο" στοιχείο που "σπίλωνε" τη νεοελληνική πραγματικότητα. Δύο αιώνες τώρα πασχίζει το ελληνικό κράτος να επιβάλει έναν εργαλειακό ορθολογισμό, με **ψευδεπίγραφη** (αρχαιο)ελληνική γενεαλογία.

Βέβαια, ο ελληνικός **τρόπος** συνεχίζει να αντιστέκεται, οχυρωμένος στην παράδοση και τις συμπεριφορές, τις παρέες και τη λαϊκή θρησκευτικότητα, τον λαϊκό πολιτισμό και την ποίηση, τον Ρωμανό τον Μελωδό και τον Καβάφη, χωρίς όμως να κατορθώσει να επιβάλει μια σύγχρονη εκδοχή του ελληνικού **Λόγου**. Γι' αυτό και η κοινωνία μας θα παραμένει διαμελισμένη και σχιζοφρενική, ανάμεσα σε ένα "κεφάλι" που διανοείται (ή μάλλον αναπαράγει) δυτικά και ένα "σώμα" που αισθάνεται, ζει και διασκεδάζει –ακόμα εν μέρει– ελληνικά.

Ο Κώστας Παπαϊωάννου υπήρξε ο **πρώτος** νεοέλληνας που επισήμανε και ανέλυσε αυτή τη διαφοροποίηση ανάμεσα στην (αρχαιο)ελληνική σκέψη –τον ελληνικό Λόγο– και τον δυτικό ορθολογισμό του διαφωτισμού· αυτή η επισήμανση αποτέλεσε ίσως και τη σημαντικότερη συμβολή του στη σύγχρονη φιλοσοφική σκέψη και προφανώς μία μείζονα συμβολή στη (νεο)ελληνική αυτοσυνείδηση. Ο ελληνικός Λόγος για τον Παπαϊωάννου είναι ο μόνος ο οποίος απήντησε συνθετικά στην αντίθεση αντικειμένου-υποκειμένου χαράζοντας έναν **ιδιαίτερο** δρόμο απέναντι τόσο στην ασιατική ακινησία, όσο και στον δυτικό νοησιαρχικό σολιψισμό. Σε ένα από τα πρώτα του φιλοσοφικά δοκίμια, *Πλάτων ο ειδώς*, το 1946, επισημαίνει ήδη αυτή τη θεμελιώδη διάκριση:

> Ποιο είναι το νόημα της αντίθεσης αυτής (ανάμεσα) στο θείο (το Εν, το Απόλυτο, το Ον, το αιώνιο, το "αεί κατά ταύτα έχον") και το ανθρώπινο (το Σχετικό, το Γιγνόμενο, το διάφορο, το

εφήμερο) και ποια είναι η λύση, η "κάθαρση" που έδωσε ο Ελληνισμός στην αγωνιώδη αξεπέραστη (π.χ στις Ινδίες), αυτή αντίθεση; [ ]

Στις Ινδίες, π.χ, την οδυνηρή απειροποικιλία και ρευστότητα του γίγνεσθαι δεν την είδαν παρά σαν γυμνό χάος, σαν απατηλή φαινομενικότητα ή σαν πηγή θλίψης και απογοήτεψης, δηλ. σαν κάτι απόλυτα και ανεπανόρθωτα Κακό. [ ]



ΜΑΛΙΝΟ ΥΦΑΣΜΑ ΚΟΠΤΙΚΗΣ ΤΕΧΝΙΚΗΣ ΤΟΥ 5ου-6ου ΑΙΩΝΑ Μ.Χ. ΠΑΡΙΣΤΑΝΕΙ ΓΥΝΑΙΚΕΙΟ ΚΕΦΑΛΙ, ΙΣΩΣ ΠΡΟΣΩΠΟΠΟΙΗΣΗ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ, ΜΟΥΣΕΙΟ ΜΠΕΝΑΚΗ.

Απέναντι στις θεμελιώδεις αυτές αντιθέσεις, ανάμεσα στην ηρεμία και την κίνηση, το ον και το γιγνόμενο, την ενότητα και την πολλότητα, την ταυτότητα και την ποικιλία, ο κλασσικός πολιτισμός αντέταξε σαν σωτήρια σύνθεση την ιδέα του ***Δαίμονα-Μεταξύ***. Πρώτοι οι Έλληνες στην Ιστορία ένοιωσαν πως η αδιάκοπη αλλαγή και κίνηση, που χαρακτηρίζει τη ζωή, φαινομενικά μόνο είναι άπιαστη και φευγαλέα. [ ]

Έτσι η "ιδέα" στην πλαστική γίνεται ρυθμός, στη ζωή γίνεται μέτρο και στην πολιτική "Νόμος". Το ίδιο και στη Φιλοσοφία. Ξεπέρασαν την αντίθεση ανάμεσα στο αναλλοίωτο ον και στο διαφοροποιούμενο γίγνεσθαι με την έννοια του Νόμου και της Ενότητας. [ ]

Η Ενότητα και ο Νόμος είναι αυτά που "σώζουν", δηλ. που διατηρούν το φαινομενικό και το ατομικό, δηλ. γενικά το υποκείμενο στη γένεση και τη φθορά. Αυτή είναι η βασική ιδέα που διέπει όλη την Ελληνική Φιλοσοφία από τον Ηράκλειτο μέχρι τον Πλάτωνα. [ ][1].

Και στο έργο της ωριμότητάς του, την *Αποθέωση της Ιστορίας*, θα επανέλθει στην αντίθεση ελληνικού Λόγου και δυτικού ορθολογισμού:

Για τη σύγχρονη αντίληψη, η εικόνα του σύμπαντος και η άποψη που πρέπει να σχηματίσουμε για τον άνθρωπο και την υπόστασή του είναι αυστηρά διαχωρισμένες, αφού το καθεστώς του ανθρώπου είναι αυτό ενός υποκειμένου ξεκομμένου από το σύμπαν, **αντιπαρατιθέμενου** στο αντικείμενο, κυρίαρχου της φύσης. Όμως, στην ελληνική αντίληψη για τον *κόσμο**, αυτή η μοντέρνα διεκδίκηση μιας αυτόνομης σφαίρας που θα ανήκει αποκλειστικά στον άνθρωπο και ο ουσιαστικός **δυϊσμός** ανάμεσα στη φυσική τάξη και τον κόσμο της ελευθερίας που αυτή απαιτεί θα φαίνονταν τελείως αδικαιολόγητοι.[ ] Αν και οι Έλληνες υπήρξαν οι πρώτοι που έδωσαν στην ιστορία το κύρος της επιστήμης, ο απόλυτα *κοσμικός** (με την ελληνική σημασία του όρου) ανθρωπισμός τους τούς απέτρεπε από το να θεωρήσουν αυτό το βασίλειο της ανθρώπινης αυθαιρεσίας καθ' εαυτό και για τον εαυτό του, *έξω* από τη φύση, *χειραφετημένο* από τη φύση. [ ][2]

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι όλη η ελληνική θεωρία του Λόγου δεν υπήρξε παρά μια επίμονη **άμυνα** απέναντι στις απόπειρες του **σολιψισμού** και μια παθιασμένη υπεράσπιση της **σκοπιμότητας** της σκέψης.

Για την κλασική φιλοσοφία η προτεραιότητα δεν ανήκει στη σκέψη. Το **είναι** κατέχει την πρωτοκαθεδρία, η σκέψη ακολουθεί. Όπως λεει ο Αριστοτέλης, "η αρχή του Λόγου δεν είναι ο Λόγος, αλλά κάτι που είναι περισσότερο από το Λόγο". (Αριστοτέλης, *Ηθικά Ευδήμεια*, VII, 14)[3].

1. Κ. Παπαϊωάννου, "Πλάτων ο ειδώς", *Νέα Εστία*, 1946.
2. Κ. Παπαϊωάννου, *Η αποθέωση της ιστορίας*, Εναλλακτικές εκδόσεις, Αθήνα 1992, σσ. 31-32.
3. *Ο.π.*, σσ. 121, 122.
4. *Ο.π.*, σ. 123.
5. *Ο.π.*, σ. 125.

Η ελληνική σκέψη επιμένει στην ενότητα υποκειμένου και αντικειμένου, ανθρώπου και φύσεως, και αρνείται την υποταγή της φύσης στον άνθρωπο, που θα κάνει τον Αυγουστίνο, πρόδρομο και ιδρυτή της δυτικής μεταφυσικής, "να αποδώσει στα φυτά την επιθυμία *να ιδωθούν* από τον άνθρωπο και το γεγονός ότι έχουν ιδωθεί να ισοδυναμεί με το γεγονός της **απελευθέρωσής** τους από την υλικότητά τους"[4]. Για τον Παπαϊώαννου, αυτό είναι το θεμέλιο του δυτικού ορθολογισμού, γι' αυτό θα χαρακτηρίσει και τον ίδιο τον "υλιστή" Μαρξ ως τον "πιο ακραίο αντιπρόσωπο του υποκειμενικού ιδεαλισμού"![5]

Ο δυτικός ορθολογισμός εμπεριείχε το σπέρμα της μετεξέλιξής του στον "εργαλειακό ορθολογισμό" που καταγγέλλει η Σχολή της Φρανκφούρτης και ο Χάιντεγκερ και αποτελεί μια "**ρωμαίική**" ανάγνωση του ελληνικού Λόγου. Ο ελληνικός Λόγος παρέμεινε **προ-νεωτερικός**, παρόλο που είχε ήδη επιτρέψει την ανάδειξη του υποκειμένου έναντι του ανατολικού προνεωτερικού λόγου ο οποίος εξαφάνιζε το υποκείμενο μέσα σε έναν πανθεϊστικό κόσμο. Και όπως τονίζει ο Παπαϊώάννου, σε μια ιδιοφυή παρατήρηση, το όργανο της σύνθεσης υποκειμένου και αντικειμένου ήταν ο "Δαίμονας-μεταξύ".

Σήμερα που η νεωτερικότητα έχει μετεξελιχθεί σε μια τεχνοκρατική **υπερ-νεωτερικότητα**, και η κυριαρχία **επί** της φύσεως παρήγαγε τις τερατογενέσεις του Τσερνομπίλ, το αίτημα ενός Λόγου που θα οδηγεί σε μια νέα αρμονία άνθρωπο και φύση, νόηση και συναίσθημα, καθίσταται εκ νέου **επίκαιρο**. Γι' αυτό και μπορεί πλέον να γίνει κατανοητή η διαφοροποίηση ανάμεσα στον ελληνικό Λόγο και τον δυτικό ορθολογισμό. Ο ελληνικός Λόγος μπορεί να αποτελέσει και πάλι στοιχείο για την ανίχνευση ενός "μονοπατιού" που πηγαίνει πέρα από την τεχνοκρατία και τον μετάνθρωπο, σε μια αυθεντικά **μετα-νεωτερική** εκδοχή. Και ίσως και εμείς οι σύγχρονοι Έλληνες κατορθώσουμε για μία φορά να ενώσουμε το σώμα και το κεφάλι μας σε μια αρμονική –επιτέλους– συνάρθρωση. Για να πάψει και η αρχαία ελληνική σκέψη να είναι "αυτό το μαρμάρινο κεφάλι που εξαντλεί τους αγκώνες μας" και να γίνει και πάλι μια από τις ζωντανές πηγές της σκέψης και της ζωής μας.

Στο παρόν αφιέρωμα περιλαμβάνονται τέσσερα κείμενα από έργα του Κώστα Παπαϊωάννου και δύο κριτικές αποτιμήσεις του τελευταίου έργου του, *Μάζα και Ιστορία*. Τα κείμενα είναι τα: "Ελληνική και δυτική αντίληψη του Κόσμου", ένα απόσπασμα από το αδημοσίευτο για πάνω από μισό αιώνα έργο του *Πλάτων ο ειδώς* (είχε δημοσιευτεί στη *Νέα Εστία* το 1946), ένα κεφάλαιο –"ρήξη με το παρελθόν"– από το αδημοσίευτο στα ελληνικά έργο του *Για τον Μαρξ και τον μαρξισμό* καθώς και ένα κεφάλαιο από το πρόσφατα δημοσιευμένο χειρόγραφό του, *Μάζα και ιστορία*. Για το έργο του Παπαϊωάννου γράφουν οι: **Γιώργος Καραμπελιάς** και **Θόδωρος Ζιάκας**.



ΛΕΠΤΟΜΕΡΕΙΑ ΑΠΟ ΤΟ *ΘΑΝΑΤΟ ΤΟΥ ΝΕΡΩΝΑ* ΤΟΥ ΒΑΣΙΛΙ ΣΕΡΓΚΕΓΕΒΙΤΣ ΣΜΙΡΝΩΦ, 1888

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΚΑΙ ΔΥΤΙΚΗ ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ

Η ιδέα του κόσμου

Για τη σύγχρονη αντίληψη, η εικόνα του σύμπαντος και η άποψη που πρέπει να σχηματίσουμε για τον άνθρωπο και την υπόστασή του είναι αυστηρά διαχωρισμένες, αφού το καθεστώς του ανθρώπου είναι αυτό ενός υποκειμένου ξεκομμένου από το σύμπαν, **αντιπαρατιθέμενου** στο αντικείμενο, κυρίαρχου της φύσης. Όμως, στην ελληνική αντίληψη για τον *κόσμο**, αυτή η μοντέρνα διεκδίκηση μιας αυτόνομης σφαίρας που θα ανήκει αποκλειστικά στον άνθρωπο και ο ουσιαστικός **δυϊσμός** ανάμεσα στη φυσική τάξη και τον κόσμο της ελευθερίας που αυτή απαιτεί θα φαίνονταν τελείως αδικαιολόγητοι. Η ελληνική σκέψη, βασισμένη ολοκληρωτικά στη γεωμετρική σύλληψη της φύσης και του κόσμου, δεν μπόρεσε ποτέ, ή μάλλον **δεν θέλησε** ποτέ, να επεξεργαστεί μια φιλοσοφία της ιστορίας με τη σύγχρονη έννοια του όρου. Αν και οι Έλληνες υπήρξαν οι πρώτοι που έδωσαν στην ιστορία το κύρος της επιστήμης, ο απόλυτα *κοσμικός** (με την ελληνική σημασία του όρου) ανθρωπισμός τους τους απέτρεπε από το να θεωρήσουν αυτό το βασίλειο της ανθρώπινης αυθαιρεσίας καθ' εαυτό και για τον εαυτό του *έξω* από τη φύση, *χειραφετημένο* από τη φύση. Κάθε αυθεντική *φιλοσοφία* της ιστορίας είναι πρώτα απ' όλα και πάνω απ' όλα μια "*μετα-φυσική*" ή μια "*υπερ-φυσική*", με την έννοια ότι αποδίδει τα πρωτεία στον ιστορικό χρόνο απέναντι στον φυσικό χώρο και βλέπει στο ιστορικό γεγονός την υλοποίηση μιας αξίας και την ολοκλήρωση μιας ιδέας της σωτηρίας διαφορετικές από αυτές που μπορούμε να αναζητήσουμε και να βρούμε στην αιώνια τάξη της φύσης. Όμως μια τέτοια φιλοσοφία, με τις άκαμπτες αντιπαραθέσεις που συνεπάγεται, ανάμεσα στη φύση και το πνεύμα, την αντικειμενικότητα και την υποκειμενικότητα, την αναγκαιότητα και την ελευθερία, όπως και με την αξία που αποδίδει στις γενεσιουργές δραστηριότητες της ιστορίας, βρίσκεται σε αντίθεση με τις βαθύτερες προθέσεις του ελληνικού πνεύματος, έτσι όπως τις βλέπουμε να εμφανίζονται μέσα από τη θεμελιώδη γι' αυτό έννοια του *κόσμου**.

Ο χριστιανισμός **εσωτερίκευσε** τις αξίες και επέτρεψε στο πνεύμα να ριζώσει στέρεα στα βάθη της υποκειμενικότητας. Γι' αυτό το λόγο ο Ντεκάρτ, ο οποίος ξεκίνησε αμφιβάλλοντας για την πραγματικότητα εκείνων που παρουσιάζονταν ως απλώς δυνάμενα να γνωσθούν, σταμάτησε στο *σκέπτομαι άρα είμαι*. Η ανακάλυψη του cogito[1] είναι αυτή που του επέτρεψε να συγκρίνει τον εαυτό του με τον Αρχιμήδη "ο οποίος για να βγάλει τη γήινη σφαίρα από τη θέση της και να τη μεταφέρει σε ένα άλλο μέρος δεν ζητούσε τίποτε άλλο παρά ένα σίγουρο και σταθερό σημείο"[2]. Αντίθετα, οι Έλληνες αναζητούσαν το πνεύμα στο χώρο του "αντικειμένου", μπορούσαν να αμφιβάλλουν για τα πάντα εκτός από την πραγματικότητα και την ορθολογικότητα του αντικειμενικού κόσμου. Έτσι το πνεύμα ανακαλύφθηκε "αντικειμενικά" στον φυσικό κόσμο, ως αρχή της τάξης του, της ομορφιάς και της κίνησής του.

Το σύμπαν, το οποίο δεν είχε αρχή και δεν θα έχει τέλος, αντιπροσώπευε για το ελληνικό πνεύμα αυτό που απαιτούσαν



ΧΡΗΣΤΟΣ ΜΠΟΚΟΡΟΣ, ΣΧΕΔΙΟ ΕΛΙΑΣ, ΜΟΛΥΒΙ ΣΕ ΧΑΡΤΙ, 1992.

οι βαθύτερες ανάγκες του και αυτό που έδειχναν ήδη να συνεπάγονται ως μοντέλο και αντικείμενό τους τόσο η πολιτική αναζήτηση μιας τάξης των ανθρώπινων "σύμφωνης με τη φύση" όσο και η φιλοσοφική αναζήτηση μιας επιστήμης η οποία να βασίζεται σε αρχές. Το σύμπαν αποτελεί μια τάξη, έναν *κόσμο** που διατάσσει σε μια τέλεια, αρμονική, πεπερασμένη **ολότητα** την απειρία των δυνατοτήτων, τις οποίες υλοποιεί η *φύσις*, ως αιώνια κίνηση γέννησης. Και αυτός ο κόσμος που "κανείς θεός δεν δημιούργησε" είναι "ο ίδιος για όλους"[3]: επιβάλλεται με έναν και μοναδικό τρόπο, τον ίδιο για όλα τα όντα που συνυπάρχουν στους κόλπους του σύμπαντος, είτε θεία είναι αυτά είτε ανθρώπινα: *κόσμος ο αυτός απάντων**.

*Κόσμος**, τάξη· τάξη ορθολογική, αρμονική, γενεσιουργός δίκαιων σχέσεων για τις κινήσεις των αστρικών σωμάτων ή τις δονήσεις των μεταλλικών χορδών: αυτός ο όρος, το γνωρίζουμε, ήταν επενδυμένος με πολυποίκιλες σηματοδοτήσεις των οποίων και μόνη η απαρίθμηση θα αρκούσε για να δείξει τη θέληση των Ελλήνων να αφήσουν τον κόσμο να επιβληθεί ως όριο της γνώσης και ως εσωτερικός νόμος. Έτσι *κόσμος** σημαίνει ταυτόχρονα "στολίδι"[4] και γενικά κάθε "λαμπρότητα"[5]· το σύμπαν ή το σύνολο των όντων και την πολιτική συγκρότηση που είναι βασισμένη στο νόμο[6]· την αρχή της τάξης και της αρμονίας που ρυθμίζει τόσο τις σχέσεις ανάμεσα στα μεμονωμένα όντα όσο και ανάμεσα στα συστατικά κάθε όντος[7]· "αρετή"[8] ή "καλό", εγγενές σε κάθε ον, που του επιτρέπει να γίνει αυτό που είναι και να παραμείνει τέτοιο που είναι.

Καταλαβαίνουμε λοιπόν τον καθολικό χαρακτήρα αυτής της αναζήτησης για γνώση και αναγνώριση του κόσμου ως μορφοποιητικής και κανονιστικής ολότητας, η οποία συγκροτεί την ψυχή του αρχαίου ανθρωπισμού. Αυτός ο κόσμος, του

1. Σκέπτομαι, διανοούμαι (σ.τ.μ.)

2. Descartes, IIe *Méditation* (Δεύτερος Διαλογισμός).

3. Ηράκλειτος, Απόσπασμα 30 (Diels).

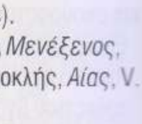
4. Πλάτων, *Μενέξενος*, 236 d-e· Σοφοκλής, *Αίας*, V. 293· κλ.π.

5. Βλ. Αισχύλος, *Αγαμέμνων*, 536: "Νυξ φιλία, μεγάλων κόσμων κτεάτειρα". (Κ.Π.)

6. Βλ. Ηρόδοτος, Ι, 65· Ευρυπίδης, *Ικέτιδαι*, 245· Πλάτων, *Νόμοι*, 846 d.

7. Είτε πρόκειται για σπίτι είτε για ένα σώμα (Πλάτων, *Γοργίας*, 504α) είτε για μια πολιτεία (*Νόμοι*, 734α, 741α). (Κ.Π.)

8. Βλ. τις βασικές αναλύσεις του Πλάτωνα, *Γοργίας*, 504 d.



* ΑΠΟΣΠΑΣΜΑΤΑ ΑΠΟ ΤΗΝ *ΑΠΟΘΕΩΣΗ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ*, ΤΟΥ ΚΩΣΤΑ ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ (ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ ΣΠ. ΚΑΚΟΥΡΙΩΤΗΣ, ΕΠΙΜ. Γ. ΚΑΡΑΜΠΕΛΙΑΣ, ΕΝΑΛΛΑΚΤΙΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ 1992), ΣΕΛ. 31-34 ΚΑΙ 121-125.



MAGRITTE, ΕΠΕΣΕ ΤΟ ΔΕΙΛΙΝΟ, 1964

οποίου η κυριαρχία δεν μπορεί να μετρηθεί παρά μόνο με τις άμετρες δυνάμεις που ελέγχει, είναι για τους Έλληνες το μέσο με το οποίο γίνεται δυνατή οποιαδήποτε ύπαρξη. Αυτό που δηλώνει ο ανθρωπισμός τους δεν είναι η νίκη του γήινου στοιχείου πάνω σε καθετί που το ξεπερνά, αλλά η *κοσμιότης** της νοήμονος ψυχής που έχει αναγνωρίσει το νόμο του σύμπαντος ως δικό της νόμο και της οποίας η εσωτερική πειθαρχία βρίσκεται σε απόλυτη συμφωνία με την τάξη όλων αυτών που υπάρχουν. Η παθητικότητά τους, ως ανθρώπων που υπόκεινται ολοκληρωτικά στο νόμο, έχει ως αποτέλεσμα την πλέον υψηλή δραστηριότητα, αφού η κατανόηση της τάξης και της ομορφιάς του σύμπαντος συνεπάγεται τη δημιουργία έργων αρμονικών σε όλους τους τομείς του γήινου κόσμου όπου οι ανθρώπινες ικανότητες καλούνται να ασκηθούν και προϋποθέτει τη συγκρότηση αυτής της εσωτερικής αρμονίας (*κοσμιότητας**) που μοιάζει με αντανάκλαση αυτής που βασιλεύει στον ουρανό. (σελ. 31-34)

Υποκείμενο και αντικείμενο

"Θα κλείσω τώρα τα μάτια, θα βουλώσω τ' αυτιά μου, θα αποστρέψω όλες μου τις αισθήσεις... κι έτσι, συνδιαλεγόμενος μόνο με τον εαυτό μου, θα εργαστώ"[9]. Βρίσκουμε στον Πλάτωνα την ίδια περιγραφή του πρωταρχικού διαβήματος της καρτεσιανής φιλοσοφίας. Αλλά ούτε ο Πλάτων ούτε κανείς άλλος αρχαίος φιλόσοφος δεν σκέφθηκαν ποτέ να αναγνωρίσουν το υποκείμενο ως το κέντρο μιας δραστηριότητας αυτόνομης, βλέπε συστατικής του αντικειμένου. Αντίθετα, θα μπορούσαμε να πούμε ότι όλη η ελληνική θεωρία του Λόγου δεν υπήρξε παρά μια επίμονη **άμυνα** απέναντι στις απόπειρες του **σολιψισμού** και μια παθιασμένη υπεράσπιση της **σκοπιμότητας** της σκέψης.

Για την κλασική φιλοσοφία η προτεραιότητα δεν ανήκει στη σκέψη. Το **είναι** κατέχει την πρωτοκαθεδρία, η σκέψη ακολουθεί. Όπως λεει ο Αριστοτέλης, "η αρχή του Λόγου δεν είναι ο Λόγος, αλλά κάτι που είναι περισσότερο από το Λόγο"[10]. Αλλά κανείς δεν είχε επιμείνει περισσότερο από τον Πλάτωνα στην ουσιαστική *κατωτερότητα* του ανθρώπου σε σχέση με το είναι που βρίσκεται έξω από αυτόν. Όλα τα στοιχεία και όλες οι αρχές που αποτελούν το είναι και τη σκέψη μας, λέει ο Πλάτων στον *Φίληβο* (29 b -30 c), είναι παρόντα στον κόσμο σε πολύ μεγαλύτερο ποσοστό και σε κατάσταση τέλειας ομορφιάς και αγνότητας, ενώ ο άνθρωπος "δεν κατέχει παρά ένα μικρό μέρος, μετρίας ποιότητας, πάντα ακάθαρτο, ποτέ προικισμένο με όλη τη δύναμη που περικλείει η φύση του": ό,τι βρίσκεται μέσα μας "είναι σε μικρή ποιότητα και αδύναμο και πτωχό, ενώ στο σύμπαν είναι θαυμαστό και για την ποσότητα και για την ομορφιά του". Το βλέπουμε, ο Πλάτων δεν αποσκοπεί στην **απόσπαση** του υποκειμένου από τον κόσμο αλλά, αντίθετα, στο να το υποχρεώσει να εμβαθύνει και να τελειοποιήσει την πάντα ασταθή συμμετοχή του στον υπέροχο λόγο ο οποίος πλημμυρίζει το σύμπαν.

Σύμφωνα με την οξυδερκή παρατήρηση του Χέγκελ, "τα γήινα πράγματα δεν είχαν για τους Έλληνες την αφηρημένη μορφή των αντικειμένων: δεν παρουσιάζονταν συνολικά ως γήινα πράγματα, περιορισμένα και τελειωμένα, αλλά με την εμπειρικο-συγκεκριμένη μορφή τους"[11]. Εξ ου και η τόσο βαθιά ριζωμένη ιδέα μιας συμπαντικής Ψυχής που δίνει ζωή στο σώμα του κόσμου και η οποία γίνεται αντιληπτή ως "ευτυχής θεότητα". Την ακριβώς **αντίθετη** κατεύθυνση πήρε το σύγχρονο πνεύμα. Είναι αλήθεια ότι ο Τζορντάνο Μπρούνο είδε τη γη και τα άστρα να ζουν μια δική τους ζωή, προικισμένα με μια ψυχή που αισθάνεται και διανοείται "όσο και η δική μας, περισσότερο από τη δική μας ίσως". Αλλά αυτές οι θεματικές ήταν ασυμβίβαστες με τις βαθύτερες βλέψεις του νέου ανθρώπου. Πίσω από κάθε σύγχρονο νατουραλισμό ακούμε πάντα τους σαρκασμούς του συνομιλητή του Cena delle Ceneri[12]: "Αν η γη έχει ψυχή, τότε δεν πρέπει, μου φαίνεται, να της αρέσει όταν σκάβουμε τρύπες και σπηλιές στην πλάτη της!...". Αυτή ήταν η απάντηση –απάντηση ακτιβιστή και τεχνοκράτη– που δινόταν κάθε φορά που κάποιος ήθελε να αναγνωρίσει μια εσωτερική ζωή, μια πνευματική πλευρά στη φύση. Έπρεπε να την περιορίσουν σε μια εξωτερικότητα στερημένη κάθε εσωτερικότητας, μια απλή παράθεση πραγμάτων, και απέναντι σε αυτή την πραγμοποιημένη φύση έπρεπε να τοποθετηθεί ο άνθρωπος, βασιλεύς της δημιουργίας και μόνος πλέον και αποκλειστικός κάτοχος του πνεύματος. Αυτός που έδωσε την πλέον ακραία διατύπωση ετούτης της καινούργιας και επαναστατικής πόλωσης ανάμεσα στο αντικείμενο και το υποκείμενο είναι ο εκπληκτικός Σαρλ *ντε Μπουέλ (Μπόβιλλους)*[13]: "mundus vero rerum plenus, inanis rationum"[14].

Βρισκόμαστε στους αντίποδες του αρχαίου *κόσμου**: για τον Μπόβιλλο, το είναι της φύσης είναι ένα είναι εξωτερικό ως προς τον εαυτό του, ανίκανο να εκφράσει τη θεία σκέψη της οποίας είναι η ασυνείδητη εξωτερίκευση· η λογική είναι αποκλειστική ιδιοκτησία του ανθρώπου· χωρίς τον άνθρωπο ο κόσμος δεν θα μπορούσε καν να υπάρχει. Ο "κοσμικός" άνθρωπος της αρχαιότητας ήθελε "να έχει πάντα το βλέμμα στραμμένο στο Όλον"[15]: επειδή αποτελεί το "πλέον ελάχιστο" μέρος του, ο άνθρωπος πρέπει να τείνει προς το σύμπαν, όχι για να αποκτήσει σε αυτό έναν πρωταγωνιστικό ρόλο αλλά για να οχυρώσει το είναι του συνδέοντάς το με μία σωτήρια τάξη. Αλλά ο χριστιανισμός έκανε τον άνθρωπο σημείο σύγκλισης όλου του υποσελήνιου σύμπαντος: έτσι μπόρεσε ο Άγιος Αυγουστίνος να αποδώσει στα φυτά την επιθυμία *να ιδωθούν* από

9. Descartes, *IIIe Méditation*, (Τρίτος Στοχασμός).
10. Αριστοτέλης, *Ηθικά Ευδήμεια*, VII, 14.
11. Hegel, *Philosophie der Religion*, (*Φιλοσοφία της Θρησκείας*) II, SW Jubilaeumausgabe (έκδοση για το ιωβηλαίο) 16, Frommann, Στουτγάρδη, 1925, σ. 429.
12. Το δείπνο της Τεσσαρακοστής (σ.τ.μ.)
13. Charles de Bouelles (Carolus Bovillus) (1470-1553). Γάλλος θεολόγος και φιλόσοφος, οξυδερκής και ακούραστος ερευνητής. Είκοσι χρονών εξέδωσε το πρώτο εγχειρίδιο γεωμετρίας που βγήκε ποτέ στη Γαλλία. *Geometricum Introductorium*. Έγραψε το *Liber de Intellectu*, *Liber de Sensu*, *Liber de Nihilo*, *Ars Oppositorum*, *Questiones Theologicae*, και *Liber de Sapiente* (Περί σοφίας), όπου εκθέτει τη φωτισμένη και διανοούμενη φιλοσοφία του, η οποία συνδέεται, με τον μεταφυσικό και μυστικιστικό της χαρακτήρα, με τον Νικόλα Κουζάνο και τους φλωρεντινούς νεοπλατωνικούς (σ.τ.ε).
14. "Ο κόσμος αληθώς είναι γεμάτος από πράγματα, αλλά κενός από λόγο", από το *De Sapiente* (Περί σοφίας), του C. Bovillus, 1509, κεφ. XIX (σ.τ.μ.).
15. Βλ. Πλάτων, *Νόμοι*, 903 b-d· Μάρκος Αυρήλιος, *Σκέψεις*, XII, 8,10· Πλωτίνος, *Εννεάδες*, II, 9,9.

τον άνθρωπο και το γεγονός ότι έχουν ιδωθεί να ισοδυναμεί με το γεγονός της **απελευθέρωσής** τους από την υλικότητά τους, σαν η ένταξή τους στο οπτικό και το γνωστικό πεδίο του ανθρώπου να ήταν ανάλογη με τη λύτρωση των ανθρώπων από τον Χριστό. Αλλά στον Μπόβιλλο η ανατροπή των προοπτικών γίνεται πλήρης: το σύμπαν ολόκληρο στρέφεται προς τον άνθρωπο, ο οποίος προάγεται στο επίπεδο του συμπαντικού κέντρου, omnium centrum[16], και αποζητά τη σωτηρία του από αυτόν. Τα νεκρά και θαμμένα κάτω από τη φαινομενικότητα πράγματα που βρίσκονται στη φύση δεν μπορούν να υπάρξουν **καθ' εαυτά**, αλλά πρέπει να γίνουν "για τον εαυτό τους", δηλαδή να τα διανοηθεί ο άνθρωπος: αν ο άνθρωπος δεν τον διαλογιζόταν, ο κόσμος δεν θα υπήρχε πλέον, θα ήταν χωρίς ζωή, όπως ένα σώμα που έχει εγκαταλειφθεί από την ψυχή[17].



MAGRITTE

Ο κόσμος παρουσιάζει μια σειρά διαβαθμίσεων, με τις οποίες αυτό που υπάρχει ακαθόριστα ως καθαρό ον φτάνει τελικά στην αυτοσυνείδηση, στην "έννοια". Esse, vivere, sentire, intelligere[18], είναι οι τέσσερις βαθμοί της κοσμικής διαδικασίας μέσω της οποίας, για να χρησιμοποιήσουμε την εγελιανή ορολογία, η "ουσία" γίνεται "υποκείμενο". Ο ύψιστος στόχος της φύσης είναι να πάψει να είναι φαινόμενο και κατακερματισμός και να ξαναβρεί την αλήθεια και την ενότητά της. Όμως αυτόν τον στόχο η φύση δεν τον πραγματοποιεί παρά **μέσω** της επεξεργασίας της από τον ανθρώπινο λόγο, γιατί ο λόγος, λεει ο Μπόβιλλος, προηγούμενος τόσο του Σέλλινγκ όσο και του Χέγκελ, είναι η δύναμη με την οποία η "μητέρα φύση" επιστρέφει οριστικά στον εαυτό της, ολοκληρώνει την εξέλιξή της και αποδίδεται στον εαυτό της: "rationem quoque eam vim diffinimus, qua mater natura in seipsam redit, qua totius naturae circulus absolvitur quave natura sibi ipsi restituitur"[19].

Το καθήκον του ανθρώπου είναι να επαναλάβει με αντίστροφη φορά την πράξη της δημιουργίας και να επαναφέρει τον κόσμο στην κρυστάλλινη διαφάνεια των αρχών του. Ο κόσμος πρέπει να γίνει το εσωτερικό τοπίο της ψυχής. Αυτός ο κόσμος των πραγμάτων, του οποίου ο άνθρωπος δοκίμαζε για πρώτη φορά όλη την άκαμπτη σκληρότητα, πρέπει να περάσει μέσα μας, να αναστηθεί μέσα μας: ξεκινώντας από αυτή την απαίτηση οικοδομήθηκε αυτός ο "υποκειμενικός ιδεαλισμός", του οποίου η μεγαλύτερη αρετή ήταν, σύμφωνα με τον Μαρξ, *τον πιο ακραίο αντιπρόσωπό του,* ότι αποτέλεσε το αντίβαρο του παθητικού και μοιρολατρικού "αρχαίου υλισμού" και ανέπτυξε την "ενεργό πλευρά" του είναι[20] (σσ. 121-125).

16. Κέντρο των πάντων (σ.τ.μ.), βλ. Bovillus, ό.π. κεφ. XXVI.

17. Bovillus, *De Sensu* (Περί αισθήσεως), Fol. 22.

18. Είναι, ζειν, αισθάνεσθαι, διανοείσθαι (σ.τ.μ.).

19. "Λοιπόν, ονομάζουμε λόγο αυτή τη δύναμη δια της οποίας η μητέρα φύση στον εαυτό της επιστρέφει, με βάση την οποία ολοκληρώνεται ο κύκλος της όλης φύσης, και η φύση στον εαυτό της αποδίδεται", Bovillus, *De Sapiente*, κεφ. V (σ.τ.μ.).

20. Marx, *Thesen ueber Feuerbach* (Θέσεις για τον Φόυερμπαχ), I, *Die deutsche Ideologie* (Η γερμανική ιδεολογία), Dietz, Βερολίνο, 1953, σ. 593.



ΚΩΣΤΑΣ ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ, *Η ΑΠΟΘΕΩΣΗ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ*, ΕΝΑΛΛΑΚΤΙΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ, 1992.

ΠΛΑΤΩΝ Ο ΕΙΔΩΣ

6. Αν κατορθώσουμε να αντικρούσουμε το «κλασσικό ήθος», όχι σαν αφηρημένο ιδεατοτυπικό σχήμα, αλλά σαν μια ζωντανή ιστορική πραγματικότητα, τότε θάχουμε και το κλειδί για την κατανόηση αυτής της ειδικής μορφής συνέχειας, που παρουσιάζει η ιστορία του 5ου αιώνα.

Κι εδώ χρειάζεται να εφοδιαστούμε με ορισμένες βασικές Ελληνικές απόψεις και ιδέες. Συνέχεια για τους Έλληνες δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά διατήρηση μιας αδιάλειπτα διαφοροποιούμενης Ενότητας. Αυτός ο ορισμός εκφράζει την απόλυτα καταφατική και ενεργητική στάση του Έλληνα απέναντι στην Ιστορία. Ας προσπαθήσουμε ν' αναπλάσουμε αυτή την πρωταρχική εκδήλωση κάθε γεννώμενου πολιτισμού, αυτή τη μυστική ιδέα τη γεμάτη από τα βάθη της λαϊκής ψυχής και που μ' αυτήν κάθε πολιτισμός στα πρώτα του σκιρτήματα εκφράζει το πεπρωμένο του, τη μυστική εικόνα του εαυτού του.



ΠΑΣΧΑΛΗΣ ΑΓΓΕΛΙΔΗΣ, *Η ΠΟΡΤΑ ΤΟΥ ΑΠΟΛΛΩΝΑ*, ΛΕΠΤΟΜΕΡΕΙΑ

Στις Ινδίες, η θλίψη, η οδύνη και η αηδία που γεννάει το θέαμα της αιώνιας και μάταιης πάλης, που γίνεται ανάμεσα στις ατομικότητες και που καταλήγει στο Μηδέν, στο θάνατο, με λίγα λόγια, το θέαμα του «ιστορικού γίγνεσθαι», γέννησε μια καθαρά αρνητική στάση απέναντι στο γίγνεσθαι και την αλλαγή. Η επί χιλιάδες χρόνια αναλλοίωτη διατήρηση του συστήματος των καστών, όπου μέσα του αποστεώθηκε όλο το «ιστορικό γίγνεσθαι» και η ινδική Φιλοσοφία της Φυγής, της Επιστροφής πίσω σε κάποια αιώνια αδιαφοροποίητη Παγκόσμια Ενότητα μέσα στην οποία εξαφανίζεται η ατομική ψυχή... είναι οι δυο πιο τυπικές εκδηλώσεις της αρνητικής αυτής στάσης.

Αντίθετα οι Έλληνες, από τα πρώτα τους βήματα, είδαν σαν κάτι ολότελα θετικό το γεγονός της διαφοροποίησης, του κατατεμαχισμού σε ατομικότητες, του γίγνεσθαι και της φθοράς. Ο άνθρωπος σαν ατομικότητα δεν είναι κλειστή μονάδα δίχως παράθυρα, χαμένη μες την παγερή της απομόνωση, έρμαιο του χρόνου και της φθοράς, που η μόνη της ελπίδα είναι να σβυστή, να αφανιστή μέσα σε μια παγκόσμια ύπαρξη, που θα' ναι η δική της ανυπαρξία.

Βέβαια, οι Έλληνες ποτέ δεν αποτράβηξαν το βλέμμα τους από το ζοφερό θέαμα των «εφήμερων» όντων που στροβιλίζονται μες το χρόνο σαν τα φύλλα του φθινοπώρου, σαν «σκιάς ονείρατα». Στον 7ο αιώνα μάλιστα, όταν η κρίση είχε φτάσει στο κατακόρυφο και ο διονυσιασμός είχε κατακλύσει όλη την Ελλάδα, θα μπορούσε κανείς να φανταστεί ότι ο Ελληνισμός ήταν έτοιμος να βυθιστή σε κάποια ασιατική Θεοκρατούμενη βαρβαρότητα. Εκείνη την εποχή, μέσα στη φοβερή εξαθλίωση, την αποσύνθεση της αριστοκρατίας και τις πρώτες αυθόρμητες και ανώριμες επαναστατικές κινήσεις του Δήμου, σα να φάνηκε ότι η Ελλάδα θα ριχνόταν μες το δίλημμα να χαθή μέσα σε μια απάνθρωπη πολιτεία «στρατοπέδου» τύπου Σπάρτης ή μέσα σε μια νομιμοποιημένη διονυσιακή αναρχία, σαν κι αυτή που, περιοδικά επαναλαμβανόμενη, είναι φαινόμενο κοινό για όλους τους πρωτόγονους.

Ποια ήταν η σωτήρια εκείνη δύναμη που προφύλαξε τον ελληνισμό από τον κίνδυνο να εξαφανιστεί μέσα σ' ένα κοινωνικά ξεπερασμένο στρατοκρατικό σχήμα ή μέσα στην αντιουμανιστική διονυσιακή μυστικοπάθεια; Και πώς πραγματοποιήθηκε ιστορικά η δύναμη αυτή; Η δύναμη αυτή, για την οποία θα μιλήσουμε, είναι ακριβώς ο Νόμος του κλασσικού πολιτισμού ή ελληνικώτερα, ο Δαίμων του.

Παρατηρήστε τους αρχαϊκούς κούρους πώς βγαίνουν απ' την πέτρα, βαρείς ακόμα από ύλη και από προϊστορικό ύπνο, με σφιγμένες τις γροθιές, το βλέμμα υγρό από δίψα ζωής και εκείνο το αινιγματικό χαμόγελο του όντος, που δεν έχει διαφοροποιηθή ακόμα από τον Κόσμο και σα φυτό χώνει τις ρίζες του και θρέφεται από τον Κόσμο. Προσέχτε αυτή την τέλεια χαρά της καθαρής ασυνειδησίας και την παντοδυναμία του αδιάφθορου ακόμα από κάθε είδους πολιτισμό ενστίκτου, που διαισθάνεται όμως το πεπρωμένο του και την ιστορία που το περιμένει. Παρατηρήστε όλη την εξέλιξη του αρχαϊκού κόσμου, πώς βγαίνει μέσα από την πέτρα, πώς χειραφετείται απ' αυτή τη σχεδόν αιγυπτιακή ακινησία, πώς αρχίζει να περπατά και βγάζει τονα πόδι μπρος απ' τ' άλλο, πώς τα χέρια του αποχτάν ζωή, υψώνονται και οπλίζονται... λες και βλέπουμε μπροστά μας τα πρώτα βήματα του κλασσικού πολιτισμού.

Λοιπόν, ακριβώς μέσα από το χαμόγελο των κούρων μπορούμε να δούμε όλη την Φιλοσοφία της Ιστορίας των Ελλήνων, αυτή την ιδέα της απόλυτης θετικότητας της ύπαρξης, που αψηφάει το θάνατο και βεβαιώνει τον εαυτό της μέσα στον αγώνα, εκεί όπου η ζωή συνορεύει με τον θάνατο. Μπορούμε να δούμε στο έμβρυό της όλη την κλασσική πίστη στην αξία της ύπαρξης και στη δημιουργικότητά της, στην ανθρώπινη ιστορία, δηλ. σ' αυτή τη δαιμονική δύναμη, που όπως την ορίζει αργότερα ο Πλάτων, επιτρέπει στον άνθρωπο να ξεπερνάη τη σχετική και θνητή ατομικότητά του με τον Πολιτισμό και την Ιστορία, «κινητή εικόνα της αθανασίας», και όχι με την ινδική μέθοδο της προσκόλλησης στην Παράδοση ή με την διονυσιακή μέθοδο της εξαφάνισης του ανθρώπου πίσω από τη μάσκα του Θεού.

Είναι τελείως χαρακτηριστικό το ότι, εκτός από τον Παρμενίδη, το στασιώτη του όλου[1], «αυτόν που αναστάτωσε το Σύ-

1. Πλάτων Θεαίτ. 181α.

2. Τίμ. 22β.

3. Spengler: *Le declin de Occident* 1, 28-29. Η άποψη αυτή του Spengler είναι τελείως αστήρικτη, ιδίως μάλιστα όταν σκεφτούμε ότι ο Ηρόδοτος και ο Θουκυδίδης είναι οι πατέρες της Ιστορίας.

4. Αυτή την έννοια έχει η θεωρία της ανάμνησης, βλ. Φαιδ. 72-77.

ΑΠΟΣΠΑΣΜΑ ΑΠΟ ΤΟ ΚΕΙΜΕΝΟ ΤΟΥ ΚΩΣΤΑ ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ "ΠΛΑΤΩΝ Ο ΕΙΔΩΣ" ΠΟΥ ΓΡΑΦΤΗΚΕ ΣΤΑ 1945 ΚΑΙ ΘΑ ΚΥΚΛΟΦΟΡΗΣΕΙ ΠΡΟΣΕΧΩΣ ΑΠΟ ΤΙΣ ΕΝΑΛΛΑΚΤΙΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ.

μπαν ακινητοποιώντας το», όλη η Ελληνική Φιλοσοφία εξέφρασε την ίδια θετική και ενεργητική στάση απέναντι στην ιστορία και το Γίγνεσθαι. Ας προσπαθήσουμε τώρα να κατανοήσουμε τη σημασία των «αφηρημένων» εννοιών, με τις οποίες η φιλοσοφία εξέφρασε την κοσμοθεωρία και τη Φιλοσοφία της Ιστορίας του Ελληνισμού, επί παραδείγματι, ποια είναι η βαθύτερη σημασία της αντίθεσης ανάμεσα στο είναι και το γίγνεσθαι, αυτής της αντίθεσης που αποτελεί τη σπονδυλική στήλη της Ελληνικής Φιλοσοφίας;

Ποιο είναι το νόημα της αντίθεσης αυτής στο θείο (το Εν, το Απόλυτο, το Ον, το αιώνιο, το «αεί κατά ταύτα έχον») και το ανθρώπινο (το Σχετικό, το Γιγνόμενο, το διάφορο, το εφήμερο) και ποια είναι η λύση, η «κάθαρση» που έδωσε ο Ελληνισμός στην αγωνιώδη αξεπέραστη (π.χ στις Ινδίες), αυτή αντίθεση; Γιατί η αντίθεση αυτή δεν είναι μια άσαρκη, εγκεφαλική έννοια αλλά εκφράζει τη συνειδητή στάση ενός ολάκερου πολιτισμού πάνω στο πρόβλημα της ανθρώπινης σχετικότητας, δηλ. πάνω στο πρώτο θεμελιώδες πρόβλημα που θέτει και μ' ένα οποιοδήποτε (θετικό ή αρνητικό) τρόπο λύνει κάθε πολιτισμός.

Στις Ινδίες, π.χ, την οδυνηρή απειροποικιλία και ρευστότητα του γίγνεσθαι δεν την είδαν παρά σαν γυμνό χάος, σαν απατηλή φαινομενικότητα ή σαν πηγή θλίψης και απογοήτεψης, δηλ. σαν κάτι απόλυτα και ανεπανόρθωτα κακό που προσπάθησαν να το απαρνηθούν με μια αυστηρή ασκητική και με μια ακόμα αυστηρότερη προσήλωση στον Τραντισιοναλισμό.

Στην Αίγυπτο πάλι, όπου το αίσθημα της απεραντοσύνης του χρόνου είχε δημιουργήσει μια γεροντική περιφρόνηση της μηδαμινότητας και της σχετικότητας της ανθρώπινης ζωής, η απόλυτα καταφατική στάση του κλασσικού Έλληνα απέναντι στη ζωή θα φαινόταν *σαν μια παράξενη παιδαριωδία*. «Ω Έλληνες» –είχε πη στο Σόλωνα ένας Αιγύπτιος ιερέας–, αεί παίδες εστέ, γέρων δε Έλλην ουκ έστιν»... «Νέοι εστί τας ψυχάς πάντες. Ουδεμίαν γάρ εν αυταίς έχετε δι' αρχαίαν ακοήν παλαιάν δόξαν, ουδέ μάθημα χρόνω πολιόν ουδέν»[2]. Φυσικά με τα παραπάνω ο Αιγύπτιος ιερέας δεν υποστήριζε τη σπεγκλερική ιδέα[3] ότι οι Έλληνες δεν είχαν ιστορική συνείδηση· αντίθετα, διαπίστωνε ότι οι Έλληνες ήταν ανίκανοι να δουν sub specie aeternitatis τη σχετικότητα της ανθρώπινης φύσης. Ο Herder λέει σχετικά: «Αν ένας αρχαίος Αιγύπτιος έμπαινε σε ένα Ελληνικό Μουσείο θα τρόμαζε, θα ξαφνιαζόταν και ίσως στο τέλος γύριζε αλλού με περιφρόνηση. «Τι ανακάτωμα, θάλεγε, τι θράσος! Ξιφομάχε! πόσην ώρα θα ρίχνεσαι μπροστά; Και συ νεανία! πόσον καιρό θ' απλώνης το χέρι στο στεφάνι; Και συ Αφροδίτη! Ολοένα θα βγαίνης από το λουτρό; Και σεις παλαιστές ακόμα δεν νικήσατε; Πόσο αλλοιώτικα είμαστε εμείς! Εμείς παρασταίνουμε μόνο εκείνο που διαρκεί αιώνια, τη στάση της ηρεμίας και της ιερής σιωπής»...

Απέναντι στις θεμελιώδεις αυτές αντιθέσεις, ανάμεσα στην ηρεμία και την κίνηση, το ον και το γιγνόμενο, την ενότητα και την πολλότητα, την ταυτότητα και την ποικιλία, ο κλασσικός πολιτισμός αντέταξε σαν σωτήρια σύνθεση την ιδέα του Δαίμονα-Μεταξύ. Πρώτοι οι Έλληνες στην Ιστορία ένοιωσαν πως η αδιάκοπη αλλαγή και κίνηση, που χαρακτηρίζει τη ζωή, φαινομενικά μόνο είναι άπιαστη και φευγαλέα.

Ύστερα από τον 6ο αιώνα, όταν η τάση προς το Νόμο και τον Κανόνα, προς ό,τι είναι γενικό και αναγκαίο, με μια λέξη προς την «ιδέα», που μένει ατάραχη στο βάθος κάθε αλλαγής, γίνηκε το θεμέλιο της πολιτιστικής τους ζωής, μόλις αντιμετώπισε ο Έλληνας Καλλιτέχνης στην πλαστική του π.χ το πρόβλημα της κίνησης δεν περιορίστηκε στην απλή μίμηση –κατά την πλατωνική ορολογία– τυχαίων, αυθαίρετων και στιγμιαίων κινήσεων, αλλά κατόρθωσε να εκφράση αυτόν ακριβώς τον ίδιο το ρυθμό τους, τον εσωτερικό Νόμο της λειτουργίας τους.



Η ΑΦΡΟΔΙΤΗ "ΜΠΑΡΤΛΕΤ", 325-350 Π.Χ. ΜΑΡΜΑΡΟ, ΓΛΥΠΤΟ ΠΡΟΕΡΧΟΜΕΝΟ ΑΠΟ ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΝΗΣΙ. ΔΩΡΗΘΗΚΕ ΣΤΟ ΜΟΥΣΕΙΟ ΤΗΣ ΒΟΣΤΩΝΗΣ ΑΠΟ ΚΑΠΟΙΟΝ ΕΜΠΟΡΟ ΑΠΟ ΤΟΝ ΟΠΟΙΟ ΠΗΡΕ ΤΗΝ ΟΝΟΜΑΣΙΑ ΤΟΥ.

Μόλις έθεσε το πρόβλημα του γίγνεσθαι στην τέχνη, μόλις δηλ. μπόρεσε να χειραφετηθή από τη θρησκευτική υποταγή στο θέμα της άχρονης και αναλλοίωτης θεϊκής μακαριότητας και προσπάθησε να εκφράση αισθητικά μιαν ανθρώπινη μορφή, κατόρθωσε να δώση έναν άνθρωπο έχοντας για μοντέλο όχι το απλό εμπειρικό ατομικό αντικείμενο, αλλά τους γενικούς ρυθμιστικούς κανόνες της σωματικής κατασκευής και κίνησης, την «ιδέα» του ανθρώπινου κορμιού και της ανθρώπινης ύπαρξης.

Έτσι η «ιδέα» στην πλαστική γίνεται ρυθμός, στη ζωή γίνεται μέτρο και στην πολιτική «Νόμος». Το ίδιο και στη Φιλοσοφία. Ξεπέρασαν την αντίθεση ανάμεσα στο αναλλοίωτο ον και στο διαφοροποιούμενο γίγνεσθαι με την έννοια του Νόμου και της Ενότητας, που η παρουσία τους δίνει νόημα και ύπαρξη στον κόσμο των φαινομένων, μες στον οποίο ζη ο άνθρωπος. Κανείς π.χ. δεν τόνισε περισσότερο από τον Ηράκλειτο –τον κατ' εξοχήν φιλόσοφο του Γίγνεσθαι– τη σημασία της ενότητας και του Νόμου σαν πρωταρχικών και σωτήριων κοσμικών, κοινωνικών και ψυχικών δυνάμεων. Ο Πλάτων αφιερώνει μερικές από τις καλύτερες σελίδες του Φαίδωνα[4], για να αποδείξη τη θετική συμμετοχή του αισθητού στη διαδικασία της γνώσης και τονίζει ότι δεν μπορεί να φτάσουμε στην Ιδέα παρά μόνο διαμέσου του αισθητού· όταν δε ένας παρεξηγημένος πλατωνισμός και ελεατικές επιδράσεις εγέννησαν μες την πλατωνική Ακαδημία την τάση των «φίλων των ειδών», δηλ. τη θεωρία της απόλυτης «χωριστής» (χωρίς) ύπαρξης των ιδεών και των φαινομένων, ο Πλάτων έσπευσε στον «Παρμενίδη», οδηγούμενος από το γνήσιο Ελληνικό του ένστικτο, να καταδείξη τι παραλογισμούς γεννούσε μια θεωρία που καταδίκαζε τον κόσμο της εμπειρίας στο ρόλο μιας απόλυτα απατηλής και αρνητικής φαινομενικότητας και που αρνιόταν κάθε δυνατότητα επαφής της ανθρώπινης ιστορικής ύπαρξης[5] με την κοσμική αιώνια πραγματικότητα[6].



Η Ενότητα και ο Νόμος είναι αυτά που «σώζουν», δηλ. που διατηρούν το φαινομενικό και το ατομικό, δηλ. γενικά το υποκείμενο, στη γένεση και τη φθορά. Αυτή είναι η βασική ιδέα που διέπει όλη την Ελληνική Φιλοσοφία από τον Ηράκλειτο μέχρι τον Πλάτωνα. Ο Πλάτων μάλιστα (που η αφελής δογματική άποψη από τον Αριστοτέλη και δώθε τον είδε σαν τον θεωρητικό της «χωριστής» απόλυτης Ιδέας), μόλις ξεκαθάρισε από κάθε είδους δογματισμό το αληθινό περιεχόμενο της Ιδεοκρατίας, υπέδειξε ρητά τη μέθοδο των ιδεών σαν την μέθοδο εκείνη που «σώζει τα φαινόμενα»[7] δηλ. που τους δίνει ενότητα και ύπαρξη υπάγοντάς τα κάτω από το Νόμο. Στο Γοργία μάλιστα, και ιδιαίτερα στις σελίδες 500-508, όπου ο Πλάτων συμπυκνώνει όλη την προηγούμενη εμπειρία του Ελληνισμού, αποκαλύπτεται η οργανική σχέση που έβλεπε το κλασσικό πνεύμα ανάμεσα στις έννοιες της ύπαρξης, της Ενό-

5 . «Παρ' ημίν, εν ημίν»: «Παρμ», 130c, 133d, 134b βλ. και Φαιδ. 102β 103 χωρίς παρμ. 139c

6 . «Εν τη φύσει», βλ. τα προαναφερθέντα χωρία του «Παρμεν.» και του «Φαίδωνα».



ΠΑΣΧΑΛΗΣ ΑΓΓΕΛΙΔΗΣ, *ΔΙΔΥΜΗ ΑΡΙΑΔΝΗ*, 50x70

7. «Σώζειν τα φαινόμενα» – «αποδεδόντι τα φαινόμενα» – Θεόφραστος Diels Vorrokz II, 43, «τα φαινόμενα αποδούναι», Αριστοτέλης «Μετ. Τ. Φυσικά» 107 3β 36 107 4α 1.

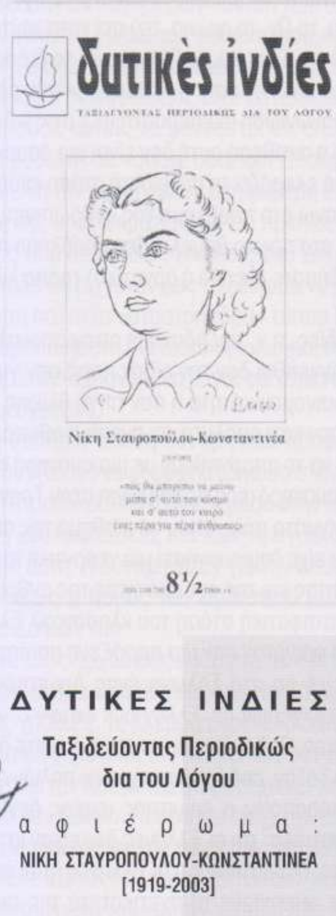


ΚΩΣΤΑΣ ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ, *ΤΕΧΝΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΑΔΑ*, ΕΝΑΛΛΑΚΤΙΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ,1998.

τητας, του Νόμου, του Λόγου, του Αγαθού και της Τάξης.

Το Αγαθό, δηλ. το θεμέλιο κάθε ανθρώπινης και κοσμικής ύπαρξης (που δεν είναι παρά η πλατωνική, «ουμανιστική» μετάφραση της έννοιας της Δίκης του Σόλωνα και των προσωκρατικών), δεν είναι για τον Πλάτωνα παρά ο Νόμος καθ' εαυτόν, η έννοια της νομιμότητας, η συμφωνία προς το Νόμο. Νόμος είναι η πρωταρχική Δύναμη, που υπερβαίνει «πρεσβεία και δυνάμει» (κατά λογική προτεραιότητα και σπουδαιότητα) κάθε ατομικό, μερικό φαινόμενο, η δύναμη που δίνει ενότητα, μορφή και νόημα (το «είδος» τους) στα φαινόμενα και που επιβάλλει τάξη, δηλ. ενιαίο συνολικό νόημα στη χαώδη απειροποικιλία τους.

Έτσι η τελευταία έννοια του Νόμου είναι *τάξη, μορφή*, δηλ. διατήρηση ενότητας μέσα στη γένεση και την εξαφάνιση των πολλών και διαφόρων ατομικοτήτων. Από θεωρητική άποψη, είναι *Λόγος*, δηλ. η Ενότητα της Συνείδησης που χωρίς αυτήν είναι αδύνατη η κατανόηση των πολλών και διαφόρων αντικειμένων και η διατήρησή τους μέσα στη γνώση. Από κοσμολογική άποψη, είναι «κόσμος», δηλ. διατήρηση της θεμελιώδους ενότητας του είναι μέσα στο γίγνεσθαι, από κοινωνική, ηθική και πολιτική άποψη, είναι *αγαθό*, έννομη τάξη, δηλ. διατήρηση της έννοιας της Νομιμότητας μέσα στο άτομο και την Κοινωνία. Από την άποψη του *πολιτισμού* είναι *δαίμων*, διατήρηση της Πρωταρχικής Ενότητας του πολιτισμού μέσα στη συνεχή διαφοροποίηση του ανθρώπινου Γίγνεσθαι, μέσα στην Ιστορία, δηλ. μέσα στην γένεση και τον αφανισμό των ατόμων και των γενών.



ΔΥΤΙΚΕΣ ΙΝΔΙΕΣ

Ταξιδεύοντας Περιοδικώς
δια του Λόγου

α φ ι έ ρ ω μ α :

ΝΙΚΗ ΣΤΑΥΡΟΠΟΥΛΟΥ-ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΕΑ
[1919-2003]

"πώς θα μπορέσω να μείνω
μέσα σ' αυτό τον κόσμο
και σ' αυτό τον καιρό
ένας πέρα για πέρα άνθρωπος"

ΡΗΞΗ ΜΕ ΤΟ ΠΑΡΕΛΘΟΝ*

Ο Ένγκελς έσπρωξε αυτή τη ρήξη στις πιο α-κραίες της συνέπειες: "όσον αφορά τις ιδεολογικές περιοχές που πλανιούνται ακόμα πιο ψηλά (από το κράτος, το δίκαιο, κλπ): τη θρησκεία, τη φιλοσοφία, κλπ., αποτελούνται από ένα υπόλειμμα –που ανάγεται στην προϊστορία και που η ιστορική περίοδος το βρήκε μπροστά της και το περιμάζεψε– απ' αυτό που θα ονομάζαμε σήμερα... ηλιθιότητα (sic). Στη βάση των διάφορων αυτών ψευδών αναπαραστάσεων της φύσης, της δημιουργίας του ίδιου του ανθρώπου, των πνευμάτων, των μαγικών δυνάμεων, κ.λπ., δεν υπάρχει συχνά παρά μόνον ένα αρνητικό οικονομικό στοιχείο: η ασθενής οικονομική ανάπτυξη..."[1]

Βρισκόμαστε, όπως βλέπουμε, μακριά απ' αυτό που ο Μερλό-Ποντί αποκαλούσε "δυτικό μαρξισμό": αυτόν του οποίου "η νηφάλια αρχή δεν απαιτεί ούτε να ξεπεραστεί εξ ολοκλήρου από τον δικό μας η εμπειρία των καθυστερημένων πολιτισμών, ούτε θεωρεί την πρόοδο των μεταγενέστερων πολιτισμών σαν απόλυτη πρόοδο". "Ο Χέγκελ, λέει ακόμα ο Μερλό-Ποντί, μπορεί να εντάξει το ψευδές στη λογική της ιστορίας μόνο σαν μερική αλήθεια, δηλαδή κάνοντας αφαίρεση αυτού ακριβώς που το καθιστά ψευδές. Η σύνθεση, κατά συνέπεια, είναι σ' αυτόν υπερβατική σε σχέση με τις στιγμές που την προετοιμάζουν. Απεναντίας, στον Μαρξ, αφού η διαλεκτική είναι η ίδια η ιστορία, ολόκληρη η εμπειρία του παρελθόντος, δίχως φιλοσοφική προετοιμασία, δίχως μετατόπιση ούτε και τομή, θα πρέπει να μεταβιβαστεί στο παρόν και στο μέλλον"[2].

Αυτή η ομολογία πίστης είναι τυπική του "φιλοσοφικού μαρξισμού" των ημερών μας. Ο Χέγκελ, που ύψωσε την ανάμνηση (την Erinnerung της *Φαινομενολογίας*) στο ύψος μιας φιλοσοφικής αρχής, κρίνεται με μιαν αυστηρότητα που τον αδικεί πολύ, αφού κανένας άλλος φιλόσοφος (σκεφτείτε τον Σπένγκλερ, λογουχάρη, τον μόνο με τον οποίο θα μπορούσε να συγκριθεί) δεν έδειξε έναν άλλο δρόμο προσπέλασης που να επιτρέπει να μεταδοθεί, ακέραια, η εμπειρία του παρελθόντος "στο παρόν και στο μέλλον". Ενώ αποδίδεται στον Μαρξ η πατρότητα μιας "αρχής" που δεν διακήρυξε ποτέ και που μάλιστα την έκανε αδιάβατη. Πώς ήταν δυνατό να "απαιτήσει" ο Μαρξ να μεταδοθεί η *θρησκευτική*, λογουχάρη, εμπειρία του παρελθόντος "δίχως μετατόπιση ούτε και τομή" στο παρόν και στο μέλλον;

Η χεγκελιανή απόπειρα να σωθεί το παρελθόν ενσωματωμένο στην ανάπτυξη του πνεύματος έμεινε για τον Μαρξ νεκρό γράμμα. Κατ' αυτόν, ο Χέγκελ δεν έκανε τίποτ' άλλο από το *"να οδηγήσει στην πιο καθαρή της έκφραση τον γερμανικό* ('ιδεολογικό', 'θεολογικό', 'παράλογο') *τρόπο γραφής της ιστορίας*", δηλαδή "*να προϋποθέτει ότι οι διάφορες ανοησίες* (οι "ηλιθιότητες" για τις οποίες μιλάει ο Ένγκελς) *έχουν τελικά ένα ιδιαίτερο νόημα που πρέπει ν' ανακαλύψουμε*"[3]. Τελείως διαφορετικές είναι οι "προϋποθέσεις" του Μαρξ. Μ' αυτόν, ο άνθρωπος της τεχνικής εποχής συνειδητοποιεί ριζικά και για πρώτη φορά ότι η "αλήθεια" του κι η "δύναμή" του είναι "ασυμβίβαστες" με την "αντίληψη της φύσης και της κοινωνίας" που "εξέθρεψε" η πνευματική εμπειρία όλων των προηγούμενων πολιτισμών. *"Τι είναι ο Ήφαιστος πλάι στην Ρόμπερτς και Σια, ο Δίας πλάι στο αλεξικέραυνο κι ο Ερμής πλάι στην Τράπεζα χρεωγράφων; Τι γίνεται η Φήμη απέναντι στα τυπογραφεία της εφημερίδας Τάιμς;"* αναρωτιέται ο Μαρξ[4] για να δείξει την άβυσσο που χωρίζει τους σύγχρονους από τους αρχαίους. Γιατί, στο πνεύμα τους, αυτό που θέλησαν να εκφράσουν οι αρχαίοι έλληνες με τη μορφή του *Κεραυνίου Διός*, δεν είναι τόσο αυτό που ένιωθαν μπροστά στον κεραυνό και



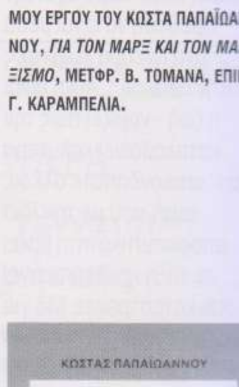
ΔΙΑΜΑΝΤΗΣ ΔΙΑΜΑΝΤΟΠΟΥΛΟΣ, *ΤΕΡΑΤΟΛΟΓΙΑ*, 1980, ΛΑΔΙ ΣΕ ΜΟΥΣΑΜΑ

τον "χαλκούν ουρανό", αλλά μάλλον αυτό που πραγματοποιήθηκε, τρεις χιλιάδες χρόνια αργότερα, με την εφεύρεση του αλεξικέραυνου. Με χεγκελιανούς όρους, ο Βενιαμίν Φραγκλίνος έμελλε να είναι η "αλήθεια" του Φειδία...

Θεωρώντας την ιστορία της βιομηχανίας βιβλίο των ουσιωδών δυνάμεων του ανθρώπου, ο Μαρξ δεν μπορούσε να μην αναρωτηθεί αν "η αντίληψη της φύσης και της κοινωνίας που θρέφει την ελληνική φαντασία, και κατά συνέπεια την ελληνική τέχνη, συμβιβάζεται με αυτόματους αργαλειούς, τους σιδηροδρόμους, την ατμομηχανή και τον ηλεκτρικό τηλέγραφο"... Έχοντας απαντήσει αρνητικά, δεν του έμενε παρά να ξαποστείλει τον ελληνικό πολιτισμό στην camera obscura της ιδεολογίας. Αλλά ο Μαρξ, που διάβαζε Αισχύλο στο πρωτότυπο, δε μπορούσε ν' αντιμετωπίζει την αρχαία Ελλάδα με τον ίδιο τρόπο που αντιμετώπισε τον Μεσαίωνα –"ζωολογία της ανθρωπότητας"[5]. "Η δυσκολία, λέει, δεν είναι να καταλάβουμε ότι η αρχαία ελληνική τέχνη [...] συνδέεται με συγκεκριμένες μορφές της κοινωνικής εξέλιξης. Το παράδοξο είναι ότι εξακολουθεί να μας παρέχει μιαν αισθητική απόλαυση και να θεωρείται από ορισμένες απόψεις κανόνας και απαράμιλλο πρότυπο".

1. Ένγκελς, *Γράμμα στον Κόνραντ Σμιντ*, 27 Οκτωβρίου 1890.
2. *Οι περιπέτειες της διαλεκτικής*, γαλ. έκδ. σ. 54 και 58.
3. *DI*, σ. 37.
4. Εισαγωγή του 1857 στην *Kr* (σ. 350). Το κείμενο αυτό είναι προγενέστερο του ορισμού της μυθολογίας που παραθέσαμε πιο πάνω.
5. *F*, σ. 99.

* ΑΠΟΣΠΑΣΜΑ ΑΠΟ ΤΟΝ ΑΔΗΜΟΣΙΕΥΤΟ ΣΤΑ ΕΛΛΗΝΙΚΑ Α΄ ΤΟΜΟ ΤΟΥ ΔΙΤΟΜΟΥ ΕΡΓΟΥ ΤΟΥ ΚΩΣΤΑ ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ, *ΓΙΑ ΤΟΝ ΜΑΡΞ ΚΑΙ ΤΟΝ ΜΑΡΞΙΣΜΟ*, ΜΕΤΦΡ. Β. ΤΟΜΑΝΑ, ΕΠΙΜ. Γ. ΚΑΡΑΜΠΕΛΙΑ.



ΚΩΣΤΑΣ ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ, *Ο ΜΑΡΞΙΣΜΟΣ ΣΑΝ ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ*, ΕΝΑΛΛΑΚΤΙΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ, 1988.



Ας συγχωρήσουμε τους αρχαίους έλληνες, που δυσκόλεψαν έστω και λίγο την ανάγνωση της βίβλου της βιομηχανίας κι ας πούμε ότι χρειάζεται προηγουμένως να περιορίσεις την τέχνη, τη μυθολογία, "καθώς και την υπόλοιπη ιδεολογία", σε μιαν "έκφραση" της προκαπιταλιστικής υποπαραγωγής, ώστε να μπορούν να ανακύψουν παρόμοιες "δυσκολίες". Γιατί η "απόλαυση" αυτών των μορφών που διαθέτουν σημαίνουσα ικανότητα, που κάνουν την τέχνη κάτι απείρως πλατύτερο από την τεχνική, εγείρει "δυσκολίες" του τύπου αυτού μόνο στο εσωτερικό της αποκεφαλισμένης "διαλεκτικής" του Μαρξ. Και θα πρέπει να έχεις ταυτίσει το "Είναι" του ανθρώπου με την εργασία και τη βιομηχανία για να βρεις παράδοξο το γεγονός ότι οι τέχνες (λίγο ενδιαφέρει ποια, η αρχαιοελληνική ή η νέγρικη, η ωρινάκει ή η βυζαντινή) που γεννήθηκαν σε εποχές τεχνολογικά "ασυμβίβαστες" με τη δική μας, "εξακολουθούν" να μας δίνουν μιαν απόλαυση ανεξάρτητη από τις επιστημονικές μας γνώσεις, τα τεχνικά μας επιτεύγματα ή τις πολιτικές μας εντάξεις. Απέναντι στις "εξωτερικές αποκαλύψεις" της ανθρώπινης ουσίας, τις οποίες μπορούμε ν' αποθαυμάσουμε στη βιομηχανία, η ανθρωπότητα των καιρών πριν από τη βιομηχανική επανάσταση μπορεί να επιδείξει μόνο λευκές σελί-



ΘΕΟΔΩΡΟΣ ΠΑΝΤΟΣ, *ΣΚΑΒΟΝΤΑΣ ΓΙΑ ΕΝΑ ΜΕΤΡΟ*, ΛΑΔΙ ΣΕ ΜΟΥΣΑΜΑ, 1992, (ΦΩΤ. ΖΩΗ ΑΘΑΝΑΣΟΠΟΥΛΟΥ) ΑΠΟ ΤΟ *ΕΛΛΗΝΟΜΟΥΣΕΙΟΝ*, ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΜΙΛΗΤΟΣ.

δες στο βιβλίο των ουσιωδών δυνάμεων του ανθρώπου. Όλο το παρελθόν παραγράφεται και γίνεται "ανούσιο" με τον ίδιο τρόπο που οι παλιές μηχανές περιπίπτουν σε αχρησία και πετιούνται για παλιοσίδερα. Γιατί κάθε φορά που επινοούνται καινούργιες και πιο τελειοποιημένες μηχανές, οι παλιές μηχανές μοιάζουν με τους μικρούς Βούδες που καταποντίζονται στο απόλυτο μηδέν της λησμονιάς. Γιατί να μη συνέβαινε το ίδιο και με το πνεύμα; Για να ξεπεράσει αυτή τη "δυσκολία" και να άρει αυτό το "παράδοξο", ο Μαρξ δίνει μιαν απάντηση σχεδόν συγκινητική στην απλοϊκότητά της.

Κατ' αυτόν, οι αρχαίοι έλληνες, όπως και οι άλλοι προβιομηχανικοί λαοί αντιπροσωπεύουν την "κοινωνική παιδική ηλικία της ανθρωπότητας", κι αν αναγνωρίζουμε μιαν "αιώνια" αξία στην αρχαία ελληνική τέχνη, είναι γιατί ξαναβρίσκουμε σ' αυτήν τα "παιδικά μας χρόνια". "Ένας ενήλικος, λέει ο Μαρξ, δε μπορεί να ξαναγίνει παιδί δίχως να γίνει γελοίος": αυτά για το "ασυμβίβαστο". "Δεν χαίρεται, όμως, με την αφέλεια του παιδιού και δε θέλει κι ο ίδιος να πασχίσει ν' αναπαραγάγει, σ' ένα επίπεδο πιο υψηλό, την αλήθεια του απλοϊκού παιδιού; Γιατί η κοινωνική παιδική ηλικία της ανθρωπότητας, στην πιο όμορφη στιγμή της άνθησής της, να μην ασκεί, σε μια φάση που διάβηκε παντοτινά, μιαν αιώνια γοητεία;"

Αυτή η ανάσταση της (θεολογικής προελεύσεως) μυθολογίας των "ηλικιών του κόσμου" μας ξαφνιάζει για περισσότερους από έναν λόγους: Ο Χέρντερ, ο Βίνκελμαν κι ο Χέγκελ είχαν θεωρήσει κι αυτοί τον αρχαίο ελληνισμό "εφηβεία της ανθρωπότητας" –αλλά μ' αυτό δεν εννοούσαν ότι ο εφευρέτης της κλωστικής μηχανής της "Τζένι" έμελλε να είναι ο πρώτος άνθρωπος που έφτασε στην ώριμη ηλικία. Ο Πλάτων, που μιλούσε με αληθινό τρόμο για το "παιδί που φωλιάζει μέσα μας", ο Αριστοτέλης που, μεταξύ άλλων, είπε ότι "κανένας δεν θα ευχόταν να ζήσει διατηρώντας σ' όλη του τη ζωή τη διανοητική ικανότητα του παιδιού", ο άγιος Αυγουστίνος που ανέκραξε: "Ποιος δε θα οπισθοχωρούσε από φρίκη και δε θα προτιμούσε να πεθάνει, αν του έδιναν τη δυνατότητα να διαλέξει ανάμεσα στο θάνατο και στο να ξαναγίνει παιδί!"[6] – ήταν, κατά συνέπεια, όλοι τους, "κοινωνικά" παιδιά, επειδή αγνοούσαν το αλεξικέραυνο, την Τράπεζα χρεωγράφων και τα "θαύματα" της σιδηρουργίας;

Άλλωστε, οι φράσεις για την "αιώνια γοητεία" δεν σημαίνουν καθόλου ότι θα έπρεπε ν' αγαπούμε και να συμπαθούμε όλους τους εκπροσώπους των "παιδικών χρόνων" της ανθρωπότητας:

Υπάρχουν παιδιά κακομαθημένα και παιδιά με πρόωρη ανάπτυξη, λέει ο Μαρξ. Πολλοί αρχαίοι λαοί ανήκουν στην κατηγορία αυτή. Οι αρχαίοι έλληνες ήταν κανονικά παιδιά. Η γοητεία που ασκεί πάνω μας η τέχνη τους δεν έρχεται σε αντίθεση με το χαμηλό επίπεδο ανάπτυξης της κοινωνίας, που μέσα της άνθησε η τέχνη τους. Είναι μάλλον το αποτέλεσμά της. Συνδέεται μάλλον αναπόσπαστα με το γεγονός ότι οι ανολοκλήρωτες συνθήκες όπου γεννήθηκε η τέχνη αυτή, και δίχως τις οποίες δεν θα μπορούσε να εμφανιστεί, δεν θα μπορέσουν ποτέ να ξανάρθουν.

Οι μαρξιστές, που μένουν εκστατικοί μπροστά σε τούτες τις παραξενιές[7], δεν φαίνεται να υποψιάζονται καθόλου τον τουλάχιστον αστείο χαρακτήρα της κατασκευής αυτής, όπου οι Αιγύπτιοι αντιπροσωπεύουν τα "πρόωρα" παιδιά, οι Ασσύριοι τα "κακομαθημένα" και οι Έλληνες τα "κανονικά παιδιά". Τι είδους τραύμα των παιδικών χρόνων, ποια πολύμορφη διαστροφή θα προσδιόριζαν τότε τον κινεζικό πολιτισμό ή τους πολιτισμούς της προκολομβιανής Αμερικής; Ο Μαρξ είχε την πρόθεση να εφαρμόσει τις κατηγοριοποιήσεις του στον Σαίξπηρ: ένα αγαθό πνεύμα τον εμπόδισε να δώσει συνέχεια στο σχέδιό του. Το πρόβλημα, όμως, που είχε το θάρρος να θέσει μένει ακέραιο: πώς γίνεται ο τεχνικός μας πολιτισμός να είναι ο μοναδικός πραγματικά "ιστορικός" πολιτισμός, ο μοναδικός ανοιχτός στο παρελθόν, που λαχταράει να γνωρίσει το διαφορετικό, ο μοναδικός που η ύπαρξή του, από την αρχή, ρυθμίζει το ρυθμό της σύμφωνα με την πλημμυρίδα και την αμπώτιδα των "αναγεννήσεων" και των "αντιαναγεννήσεων" (από την ελληνική αρχαιότητα όπως κι από τον γοτθικό Μεσαίωνα, μέχρι τη νέγρικη τέχνη ή την τέχνη των στεπών), ο μοναδικός όπου

6. Πρβλ. Πλάτωνος *Φαίδων* 77e, Αριστοτέλους *Ηθικά Νικομάχεια* x, 3, 12, Αυγουστίνου *De civitate dei*, XXI, 14

7. Σ' αυτό το κείμενο βασίζεται ο Μ. Μερλό – Ποντί για να εξάρει την "νηφάλια αρχή" του "δυτικού μαρξισμού" και την ανωτερότητά του σε σχέση με τη χεγκελινή διαλεκτική.

8. Ρίλκε, *Σονέτα του Ορφέα*, ΙΙ, 10: "Η μηχανή απειλεί όλα όσα κατακτήσαμε, όσον καιρό έχει την πρόθεση να είναι μέσα στο πνεύμα κι όχι μες στην υπακοή... Αυτή είναι η ζωή –νομίζει πως την καταλαβαίνει καλύτερα απ' οποιονδήποτε άλλον, αυτή που με την ίδια αποφασιστικότητα βάζει σε τάξη και δημιουργεί και καταστρέφει. Μα για μας η ύπαρξη είναι ακόμα μαγεμένη· σε εκατό σημεία είναι ακόμα πρωταρχικό ανάβλυσμα. Ένα παιχνίδι καθαρών δυνάμεων, που κανείς δεν αγγίζει, αν δεν γονατίσει και δε θαυμάσει. Λόγια χαϊδεύουν τρυφερά το Άρρητο... Κι η μουσική, πάντα καινούργια, αναβλύζει απ' τα λιθάρια τα πιο ασταθή, χτίζει στον αχρησιμοποίητο χώρο το θεοποιημένο της σπίτι".

του πνεύμα νιώθει, όπως έλεγε ο Χέγκελ, "άνετα μέσα στην ετερότητά του;" Αρκεί να εφαρμόσουμε στην πρόσφατη αναβίωση της Σουμερίας ή του Βυζαντίου την ιδέα της "επιστροφής στην παιδική ηλικία" με την οποία ο Μαρξ πίστεψε πως μπορούσε να σώσει το παρελθόν που το είχε κάνει ο ίδιος αγνώριστο, για να καταλάβουμε τον παραλογισμό των "δυσκολιών" που δημιούργησε και συνάμα τον άκρο περιορισμό της φιλοσοφίας που τις έκανε να εμφανιστούν. Ο Ρίλκε υπέδειξε καθαρά τη φύση των "δυσκολιών" αυτών:

Alles Erworbne bedroht die Machine, so lange sie sich erdreistet, im Geist, statt im Gehorchen, zu sein... Sie ist das Leben –sie meint es am besten zu können, die mit dem gleichen Entschluss ordnet und schlafft und zerstört. Aber noch ist uns das Dasein verzaubert; an hundert Stellen ist es noch Ursprung. Ein Spielen von reinen Kräften, die keiner berührt, der nicht kniet und bewundert. Worte gehen noch zart am Unsäglichen aus... Und die Musik, immer neu, aus den bedendsten Steinen, baut im umbrauchen Raum ihr vergöttlichtes Haus[8]. Ο Μαρξ δεν εξήγησε, φυσικά, από τούτο τον "αχρησιμοποίητο χώρο" την αποκάλυψη του των "παραγωγικών δυνάμεων": το ευαγγέλιο της πρακτικής και της *"λύσης όλων των μυστηρίων" θα είναι πρώτα και προπάντων μια έκκληση για ένα ευρύτατο ξεκαθάρισμα λογαριασμών.*



ΒΙΚΤΩΡ ΚΟΕΝ, *DETESTUS*, 2000



ΚΩΣΤΑΣ ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ, *ΚΡΑΤΟΣ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, Ο ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΜΑΡΞ-ΧΕΓΚΕΛ*, ΕΝΑΛΛΑΚΤΙΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ, 1990.





ΚΩΣΤΑΣ ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ, *Η ΓΕΝΕΣΗ ΤΟΥ ΟΛΟΚΛΗΡΩΤΙΣΜΟΥ, ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΗ ΥΠΑΝΑΠΤΥΞΗ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ*, ΕΝΑΛΛΑΚΤΙΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ, 1991.

ΑΘΗΝΑΪΚΗ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ ΚΑΙ ΘΕΑΤΡΟΚΡΑΤΙΑ*

Και από την άποψη αυτή, δεν έχουμε παρά να παραβάλουμε το κοινό του Racine και του Corneille με το κοινό του Marlowe και του Shakespeare και τον αθηναϊκό δήμο στην παράσταση των *Περσών*. Δεν έχουμε παρά να θυμηθούμε την εξαφάνιση του αγγλικού θεάτρου μετά τον Πουριτανισμό, για να καταλάβουμε τον οργανικό σύνδεσμο που υπάρχει ανάμεσα στην παρουσία ή την απουσία της μάζας και το περιεχόμενο και την περιωπή της Τραγωδίας.

Το κοινό των Βερσαλλιών, το κοινό του Globe Theater και το κοινό του θεάτρου του Διονύσου μάς δίνουν τρεις τύπους κοινού που είναι, ταυτόχρονα, τρεις γενικότερες κοινωνιολογικές κατηγορίες που δείχνουν τρεις μορφές κοινωνίας στην ολότητά τους.

Από τη μια μεριά έχουμε έναν κυριαρχικό, και αποκομμένο από κάθε επιρροή "από τα κάτω", στενό κοινωνικό σχηματισμό ηρωϊκο-ιεραρχικού στυλ.

Έχουμε ύστερα μια μάζα γεμάτη πάθος αλλά χωρίς τη "φόρμα", το στυλ που μόνο το μάθος μπορεί να δώσει· μια μάζα ικανή να ενθουσιαστεί και να επικοινωνήσει με τα υψηλότερα νοήματα αλλά ανίκανη να γίνει η ίδια πηγή νοημάτων και αξιών, ανίκανη να αντιτάξει μια δημιουργική βούληση απέναντι στην οργανωμένη κοινωνία, ανίκανη να υπάρξει σαν αποφασιστικά περισσότερο από ένα απλό μεταβατικό φαινόμενο...

Από την άλλη μεριά όμως έχουμε στην Αθήνα του 5ου αιώνα ένα Τραγικό Θέατρο που έχει ενσωματωθεί μες την ίδια την οργανωμένη κοινωνία κι έχει ταυτιστεί με τις ίδιες της τις υπεύθυνες κρατικές λειτουργίες. Έχουμε μια κατάσταση μες την οποία η αντίθεση του Κράτους και του Τραγικού είναι ολότελα ανύπαρκτη - το Κράτος γεννήθηκε σαν στεφάνωμα της ίδιας πάλης με την οποία η επαναστατική μάζα του 6ου αιώνα οργάνωσε και το δικό της θέατρο· και το Κράτος αυτό εξαφανίστηκε μαζί με το θέατρο: τόσο ήταν κοινές οι ρίζες και οι πηγές τους.

Ο Nietzsche, αυτός που πρώτος και όσο κανείς άλλος είδε το τραγικό φόντο του κλασικού πολιτισμού, κατάπληκτος μπρος στην κεντρική και υπεύθυνη θέση που είχε η τραγωδία ανάμεσα στις λειτουργίες της αθηναϊκής Πολιτείας, αναρωτιόταν "πώς ο λαός των Μυστηρίων και των Διθυράμβων κατόρθωσε να αρμονίσει την ύπαρξή του με την πιο αρρενωπή χαρά του αγώνα και την πιο ρωμαλέα άνθηση των πολιτικών του ενστίκτων;" Η απορία αυτή –ολότελα ακατανόητη για τον κλασικό άνθρωπο– γίνεται εξηγήσιμη αν σκεφτούμε ότι ο Nietzsche ζούσε κάτω από την πίεση ενός πολιτισμού για τον οποίο η Τραγωδία και το Κράτος παριστάνουν δυο ριζικά ασυμβίβαστες οντότητες και αν, απέναντι στον πολυδιάστατο κόσμο που περιέχεται μες την κλασική έννοια του πολίτη, αναλογιστούμε την τετράστενη περιοχή της ωμής Θέλησης Δύναμης και το οριζόντιο επίπεδο πάνω στο οποίο κινείται σήμερα ένα "πολιτικό ζώο". Αν ακόμα και ο Nietzsche ήταν εντελώς ανίκανος να συλλάβει μια τέτοια ταύτιση του κράτους και της πνευματικότητας μιας κοινωνίας, θα είναι για μας εντελώς αδύνατο να κατανοήσουμε το ήθος τόσο του κοινού του θεάτρου του Διονύσου όσο και του κοινού της Εκκλησίας του Δήμου, αν δεν πάψουμε να περιορίζουμε την ιδέα της πολιτικής ζωής και της πολιτικής ωριμότητας ενός λαού στην αφηρημένη έννοια της "άσκησης των συνταγματικά ή επαναστατικά καθορισμένων πολιτικών δικαιωμάτων και υποχρεώσεων", αν δεν αντικρίσουμε κάτω από ένα συνοπτικό πρίσμα όλες τις ψυχικές λειτουργίες με τις οποίες μια μάζα ανθρώπων συμμετέχει και δεν μένει απλός θεατής ή παθητικό όργανο στις αξίες και στην ιστορική ζωή της κοινωνίας μες την οποία εντάσσεται. Και τότε, αυτή ακριβώς η έννοια της πολιτικής ωριμότητας, που μια εποχή κατ' εξοχήν –υποτίθεται– πολιτικοποιημένη όπως η δική μας την έχει αναγάγει σε μέτρο όλων των πραγμάτων, θα μας φανεί σαν εξαιρετικά ασαφής και επικίνδυνη.

Γιατί το μέγιστο μάθημα που μας δίνει η κλασική Ελλάδα σχετικά με τις προϋποθέσεις που χρειάζεται να συγκεντρωθούν ώστε η πολιτική ιστορία της μάζας να γίνει η πιο συνολική, η πιο ολοκληρωμένη, η πιο ανθρώπινη πραγματοποίηση και κατάφαση του ανθρώπου μες την κοινωνία, είναι τούτο: η μάζα τόσο περισσότερο υψώνεται στο επίπεδο μιας πολιτικής ή μιας οποιασδήποτε άλλης ιστορικά δημιουργικής οργάνωσης, όσο περισσότερο αντιμετωπίζει σαν δραματικό πρόβλημα την Ιστορία που ζει και την εξουσία που η οργανωμένη κοινωνία ασκεί επάνω της· όσο περισσότερο ζει αυθεντικά αυτό το πρόβλημα και το εκφράζει με τα αυθεντικά δικά της μέσα και συμμετέχει έτσι ενεργητικά στην αποκρυστάλλωση των αξιών της κοινωνίας μες την οποία εντάσσεται· όσο περισσότερο ο άνθρωπος που διαπαιδαγωγεί η μάζα με τους δικούς της μύθους και τα δικά της εκφραστικά μέσα γίνεται ικανός να είναι ζωντανός φορέας και κοινωνός των αξιών που οργανώνουν την κοινωνία, τη μορφοποιούν και της δίνουν ύπαρξη και διάρκεια.

Ο Πλάτων, που το μίσος του κατά της Δημοκρατίας τον έκανε να θέσει το πρόβλημα των μαζών στο κέντρο του στοχασμού του, λέει στους "Νόμους" ότι η Αθηναϊκή Πολιτεία δεν ήταν ούτε Δημοκρατία ούτε Αριστοκρατία αλλά "Θεατροκρατία"[1]. Βέβαια, στην εποχή που ο Πλάτων έγραφε τους "Νόμους", όταν και το Θέατρο και η Πολιτεία είχαν πάψει από καιρό να εκφράζουν γόνιμες ιστορικές δυνάμεις, κανείς δεν σκέφτηκε να λεπτολογήσει πάνω σ' ένα τέτοιο κοι-





1. Πλάτ. *Νόμ.*, 701α.

2. Racine: "Préface à Bérénice". ["Δεν έσπρωξα τη Βερενίκη μέχρι το θάνατο, όπως τη Διδώ, *γιατί* δεδομένου ότι η Βερενίκη δεν έχει προς τον Τίτο τις δεσμεύσεις που η Διδώ είχε πάρει έναντι του Αινεία, δεν είναι υποχρεωμένη όπως εκείνη να αρνηθεί τη ζωή της... Δεν είναι καθόλου απαραίτητο να υπάρχει αίμα και νεκροί σε μια τραγωδία. Αρκεί η δράση να είναι έντονη, οι πρωταγωνιστές ηρωικοί και τα πάθη να έχουν εξαφθεί και όλα να περιβάλλονται από αυτή την υπέροχη θλίψη που συνιστά όλη την ευφροσύνη της τραγωδίας" (σ.τ.ε)].

*ΑΠΟΣΠΑΣΜΑ ΑΠΟ ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ *ΜΑΖΑ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ*, ΣΣ. 94-106, ΠΟΥ ΚΥΚΛΟΦΟΡΗΣΕ ΑΠΟ ΤΙΣ ΕΝΑΛΛΑΚΤΙΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΤΟ 2003.

νό τόπο και να θέσει σαν ένα πρόβλημα την υπεύθυνη και κεντρική θέση του θεάτρου μέσα στη δημόσια ζωή της κοινωνίας των Περσικών Πολέμων. Και γι' αυτό, ίσως, κανείς δεν θα πήρε στα σοβαρά τις απόλυτα αδικαιολόγητες και παθιασμένες επιθέσεις του Πλάτωνα κατά του θεάτρου και της τραγικής τέχνης. Μόνο εμείς σήμερα, με τη σημερινή ανάπτυξη της Ψυχολογίας και με την ειδική ιστορική πείρα και συνείδηση που έχουμε αποκτήσει, είναι δυνατόν να εκτιμήσουμε τη βαθύτατη αυτή παρατήρηση του Πλάτωνα.

Όταν σκεφτούμε ότι η περίοδος της ακμής του κλασικού ανθρώπου ήταν περίοδος κατά την οποία η καθαρά πολιτική του δραστηριότητα ήταν πολύ ασθενέστερη σε παρουσία, σε βάρος και σε αποτελεσματικότητα από την περίοδο της παρακμής· όταν θυμηθούμε ότι χρειάστηκε να γίνει μια επανάσταση για να νομιμοποιηθεί ο Διθύραμβος και να γεννηθεί η Τραγωδία, τότε θα καταλάβουμε το περιεχόμενο αυτής της "θεατροκρατίας". Και τότε θα καταλάβουμε επίσης ότι η δική μας έννοια της πολιτικής ωριμότητας και του "υποκειμενικού παράγοντα στην Ιστορία" είναι ακόμα –παρ' όλη την πείρα που μας έδωσαν οι δυο μεγαλύτερες Επαναστάσεις της Ιστορίας μας– πολύ στενή και συγκεχυμένη.

Γιατί, ακριβώς, στην πρώτη φάση της Δημοκρατικής Επανάστασης στην αρχαϊκή Αθήνα, όταν ο Τύραννος και μετά ο Άρειος Πάγος έπαιζε το ρόλο ενός "μπολσεβίκικου κόμματος στην περίοδο της Δικτατορίας του Προλεταριάτου", ενός είδους οδηγού και κηδεμόνα του δήμου, τι ήταν αυτό που εμπόδισε το δήμο να ξαναπέσει στην πρότερή του παθητικότητα και να αφεθεί στην κυρίαρχη βούληση των "κηδεμόνων" του; Η πείρα της Γαλλικής και ιδιαίτερα της Ρωσικής Επανάστασης δεν αρκεί για να μας δείξει την κύρια σημασία της παθητικότητας ή της ιστορικής ενεργητικότητας της μάζας στην οικοδόμηση των θεσμών και τη διαμόρφωση των αξιών της μετεπαναστατικής κοινωνίας; Ο Άρειος Πάγος παραδίνει τις εξουσίες του στη Βουλή και στο Δήμο μόλις το 462/1, δηλαδή λίγα χρόνια πριν από τον Περικλή: ως τότε, το κύριο μέσο με το οποίο συμμετείχε ο Δήμος στην ιστορική ζωή της οργανωμένης κοινωνίας δεν ήταν τόσο η άσκηση των σημαντικά περιορισμένων πολιτικών του δικαιωμάτων όσο ήταν η μέσα στο θέατρο του Διονύσου θρησκευτική του κατάνυξη, η Διονυσιακή έκσταση που τον κυρίευε με τους Μύθους που αυτός ο ίδιος είχε βγάλει στο φως και η ενθουσιαστική του επικοινωνία με τις αξίες που εξέφραζε η τραγωδία – αυτές τις αξίες που η ίδια του η επαναστατική δράση είχε επιβάλει στην κοινωνία. Στην περίοδο αυτή, ο Αθηναϊκός Δήμος συμμετείχε στην ιστορική ζωή όχι τόσο σαν "εκλογικό σώμα" (η έννοια αυτή, κατ' αρχήν ασύλληπτη στην εποχή των Μαραθωνομάχων, εμφανίζεται κυρίως στην εποχή της παντοδυναμίας των "ψηφισμάτων του Δήμου" δηλαδή στην εποχή της παρακμής) αλλά σαν Διονυσιακός Χορός που εκστασιάζεται όχι πια με το Διόνυσο (δηλαδή όπως θα δούμε, με την παρουσία μιας αντι-κρατικής και αντι-ιστορικής θεότητας) αλλά με τη Δίκη δηλαδή με το ιερό σύμβολο της νέας κρατικής τάξης και της νέας θέσης του ανθρώπου μες την Ιστορία.

Μύθος, αλληγορία, συμβολισμός

Από την άποψη αυτή, δεν έχουμε παρά να παραβάλουμε τους Μύθους πάνω στους οποίους αρθρώθηκαν τα τρία είδη θεάτρου που αναφέραμε πιο πάνω για να καταλάβουμε και το βαθύτερο νόημα της θεατροκρατίας και τις ριζικές ποιοτικές διαφορές που υπάρχουν ανάμεσα στις δημιουργικές δυνατότητες των τριών τύπων κοινού που τους αντιστοιχούν.

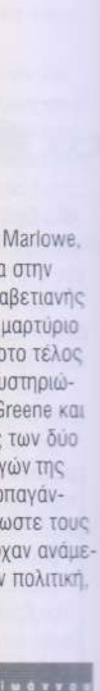
Δεν είναι ασφαλώς τυχαίο το ότι ένα κατ' εξοχήν αντιμαζικό θέατρο όπως το κλασικιστικό Θέατρο δεν θεμελιώνεται πάνω σε Μύθους αλλά σε αλληγορίες· ότι οι τραγικοί ήρωες και οι τραγικές περιπέτειες δεν είναι μορφές βγαλμένες από μια αυτόγονη, πρωταρχική, "πρωτότυπη" τραγική εμπειρία και μυθοπλαστική ενεργητικότητα αλλά προϊόντα της ουμανιστικής καλλιέργειας: μορφές επίκτητες και δευτερόγονες, παρμένες από τη Βίβλο, τον Ευριπίδη, τον Σενέκα, ή τον ηρωικό κύκλο της ισπανικής grandeza. Γιατί ένα κοινό που προσδιορίζεται από τις διαστάσεις μιας κλειστής ιεραρχικής κάστας δεν έχει καμία ανάγκη ούτε, ίσως, και είναι σε θέση να υψωθεί πέρα από τη συμβατικότητα των κορνηλιανών συγκρούσεων ανάμεσα στο "καθήκον" και το "αίσθημα" και όλες τις παρόμοιες ριζικά εξω-τραγικές κατηγορίες. Έτσι ο Racine αναγκάστηκε για να εκφραστεί να χρησιμοποιήσει το παραμορφωτικό υλικό ενός κόσμου που χτιζόταν με συλλογισμούς σαν τον επόμενο: "Je n' ai point poussé Bérénicé jusqu' à se tuer, comme Didon, *parce que* Bérénice n' ayant pas ici avec Titus les derniers engagements que Didon avait avec Enée, elle n' est pas obligée, comme elle, de renoncer à la vie... Ce n' est point une nécessité qu' il y ait du sang et des morts dans une Tragédie. Il suffit que l' action en soit grande, que les acteurs en soient héroiques, que les passions y soient excitées et que tout s' y ressente de cette tristesse majestueuse qui fait tout le plaisir de la tragédie"[2].



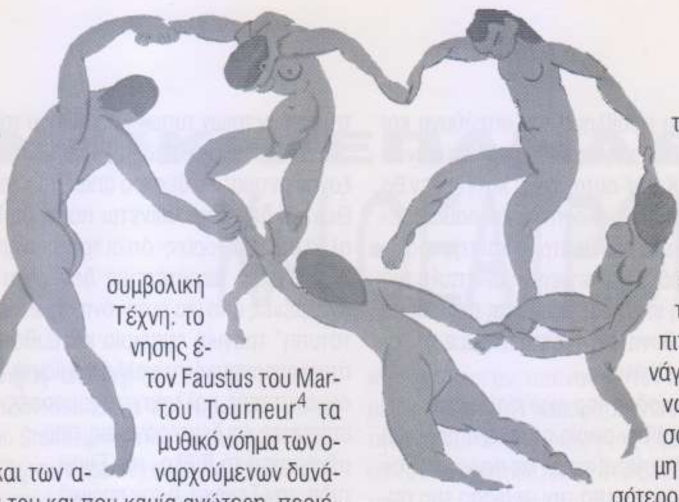
3. Ο φόνος του Marlowe, μυστικού πράκτορα στην υπηρεσία της ελισαβετιανής προπαγάνδας, το μαρτύριο του Kyd, το αλλόκοτο τέλος του Oxford και ο μυστηριώδης θάνατος του Greene και του Peele, ο ρόλος των δύο Walsingham (αρχηγών της ελισαβετιανής προπαγάνδας) δείχνουν άλλωστε τους δεσμούς που υπήρχαν ανάμεσα στο θέατρο, την πολιτική, την αστυνομία.

Ας παραβάλουμε τώρα αυτή τη "σχεδιοποιημένη οικονομία" του αίματος με το φόνο, την αιμομιξία, τη νεκροφιλία, τη μανία δύναμης, εκδίκησης και θανάτου που ξεχειλίζουν μέσα σ' ένα θέατρο όπου κανένα σταθερό φράγμα δεν χώριζε το κοινό από τους ηθοποιούς, τους ηθοποιούς από τους δημιουργούς, τους δημιουργούς από τις πόρνες και τους δολοφόνους, τους δολοφόνους από τους πράκτορες της πολιτικής αστυνομίας και τα μεγάλα ονόματα της Αυλής[3]... Όλες αυτές οι μεταμορφώσεις μες τις οποίες αυτός ο ίδιος ο Shakespeare έχασε την ταυτότητά του (αν πιστέψουμε τον Sir Edmund Chambers και τους σύγχρονους σαιξπηριστές, κάτω από το όνομα Shakespeare κρύβονται τουλάχιστον δεκατρία πρόσωπα που ανήκουν σ' όλες τις βαθμίδες της κοινωνικής ιεραρχίας), το γεγονός ότι, αν εξαιρέσουμε έναν Ben Johnson, όλοι αυτοί οι δεκάδες ελισαβετιανοί δημιουργοί, που πολύ σπάνια κατορθώνουμε να διακρίνουμε την ατομικότητά τους, δημιουργούσαν μες την επικαιρότητα, ζώντας από μέρα σε μέρα... αρκούν για να σημάνουν όλη τη ρευστότητα και τη μεταβατικότητα αυτής της εποχής – τη ριζική της αδυναμία να βρει μέσα της τη δύναμη να δώσει ένα σταθερό νόημα και μια τάξη στην ίδια της την εμπειρία.

Αν θέλουμε να κρατήσουμε στην έννοια του Μύθου όλη του την περιωπή και όλη του τη λάμψη, αν αναγνωρίζουμε μέσα στον Μύθο την παρουσία του Λόγου, την υπέρβαση και



ΚΩΣΤΑΣ ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ, ***ΜΑΖΑ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ***, ΕΝΑΛΛΑΚΤΙΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ, ΑΘΗΝΑ 2003



όχι το απλό στυλιζάρισμα μιας ιστορικής εμπειρίας, τότε θα πρέπει, προκειμένου για την ελισαβετιανή Τέχνη, να μιλήσουμε για μια συμβολική και όχι για μια μυθική Τέχνη: το άτομο της Αναγέννησης έβρισκε στον Hamlet, τον Faustus του Marlowe ή τον Vendice του Tourneur[4] τα σύμβολα και όχι το μυθικό νόημα των οριακών του εμπειριών και των αναρχούμενων δυνάμεων που έβρισκε μέσα του και που καμία ανώτερη, περιέχουσα κοινότητα δεν ήταν σε θέση να οργανώσει. Γιατί καμιά δύναμη μες το Ελισαβετιανό θέατρο δεν υπερβαίνει την αμεσότητα της τραγικής εμπειρίας, την ωμή έκφραση της εκμηδενιστικής πληθώρας και της αντινομικότητας των δυνάμεων που αναγνώριζε μέσα του ο άνθρωπος της Αναγέννησης.



4. Cyril Tourneur: Άγγλος ελισαβετιανός δραματουργός (1575-1626) του οποίου τα γνωστότερα έργα είναι *Η τραγωδία του Αθέου* και *Η Τραγωδία του Εκδικητή*. Ο Vindice (Εκδικητής) είναι ο ήρωας της τελευταίας τραγωδίας, ο οποίος πρωταγωνιστεί σε ένα αιματηρό δράμα εκδίκησης που πολλοί θεώρησαν ισάξιο του βασιλιά Ληρ. (Σήμερα πιστεύεται ότι συγγραφέας του έργου ήταν πιθανώς ο Τόμας Μίντλετον). Ο Marcel Schwob έγραψε για τον Τουρνέρ ότι "γεννήθηκε από την ένωση ενός άγνωστου θεού με μια πόρνη", ενώ ο T. S. Elliot: "Τα πρόσωπα του Τουρνέρ μπορεί να είναι άχαρα, χονδροειδή, σχεδόν παιδικές καρικατούρες της ανθρωπότητας, αλλά ανήκουν όλα σε μια υπερμεγέθη κλίμακα" (σ.τ.ε.).

Πάθος δίχως "μάθος"

Υπάρχει τραγικό πάθος σ' όλη του την αυθεντικότητα, σ' όλη του την πληρότητα αλλά κανένα "μάθος" δεν προβάλλεται που να εξασφαλίζει και να διατηρεί (να "σώζει" όπως θα 'λεγαν οι αρχαίοι Έλληνες) την ενότητα και την ταυτότητα του ανθρώπου με τον εαυτό του ανάμεσα στις δαιμονικές δυνάμεις που τον απειλούν από μέσα κι απ' έξω:

Life's but a walking shadow; a poor player,
That struts and frets his hour upon the stage,
And then is heard no more: it is a tale
Told by an idiot, full of sound and fury,
Signifying nothing...[5]

Ένα τέτοιο "μάθος" μόνο ο Μύθος –η δύναμη που κατ' εξοχήν πραγματοποιεί αυτή την υπέρβαση της τραγικής εμπειρίας– είναι σε θέση να το εκφράσει. Και, ταυτόχρονα, μόνο ο Μύθος είναι σε θέση να συγκροτήσει τη μάζα σε κοινότητα, να της δώσει θεμέλια, σταθερότητα και συνέχεια. Γιατί μόνο ο Μύθος είναι σε θέση να εκφράσει τον Λόγο στην ίδια τη γλώσσα της μάζας. Γιατί μόνο μες τους Μύθους της κατορθώνει να εκφράσει τις δικές της αξίες η μάζα και να τις αντιτάξει αποτελεσματικά και γόνιμα στις αξίες της οργανωμένης κοινωνίας.

Σ' αυτή τη μυθοπλαστική αδυναμία της ελισαβετιανής μάζας, στην ανικανότητά της να αξιοποιήσει την ιστορική της εμπειρία, οφείλουμε να αποδώσουμε την απότομη εξαφάνιση όχι μόνο του θεάτρου αλλά και αυτής της ίδιας της μάζας. Γιατί πώς αλλιώς μπορούμε να ερμηνεύσουμε το γεγονός ότι το θέατρο αυτό που, επί ένα σημαντικό και αποφασιστικής κοσμοϊστορικής σημασίας χρονικό διάστημα, απορροφούσε όλη την πνευματική ζωή της κοινωνίας, δεν μπόρεσε να ολοκληρωθεί σε μια αληθινή "θεατροκρατία"; Τι εμπόδισε αυτό το θέατρο να επιζήσει μετά το πέρασμα της μεταβατικής κοινωνίας που το γέννησε; Τι εμπόδισε αυτό το θέατρο να υπερνικήσει τον Παραλογισμό και τον Μηδενισμό, το Nihil και το Absurdum που ήταν ο άμεσός του κόσμος και να υψωθεί στην προφητική εξαγγελία αξιών με τις οποίες ο άνθρωπος θα μπορούσε να ξαναβρεί την ενότητά του;

Μόνο κάτω από τους αστερισμούς τέτοιων αξιών είναι δυνατόν να οδηγηθεί μια μάζα συγκλονισμένη από μια τραγική εμπειρία και να συγχωνευτεί με την οργανωμένη κοινωνία και την ιστορική της ζωή.

Όσο πιο έντονες είναι οι αντινομικές δυνάμεις που συγκρούονται μέσα σε μια κοινωνία, όσο δηλαδή πιο έκδηλος είναι ο μεταβατικός της χαρακτήρας, τόσο πιο επιτακτικά της επιβάλλεται η ανάγκη να ιεραρχηθεί και να οργανωθεί και να εξαλείψει από μέσα της κάθε κεντρόφυγη δύναμη και, ταυτόχρονα, τόσο περισσότερο ο κόσμος του τραγικού –ο κόσμος που προβληματοποιεί και εκμηδενίζει κάθε δυνατότητα ανθρώπινης συνύπαρξης και ιστορικής ζωής– κυριεύει τον ψυχισμό της μάζας. Γιατί, όταν βρεθεί κάτω από την καταθλιπτική πίεση της Ιστορίας, η μάζα –αυτή η "σκοτεινή όψη" της κοινωνίας– είναι η κοινωνική κατηγορία που κατ' εξοχήν αισθάνεται την ανάγκη να σκεφτεί τον εαυτό της με φόβο και με τρόμο. Μες το Τραγικό, ολάκερη η κοινωνία που αποσυντίθεται ή αναρχείται κάτω από το βάρος των προβλημάτων που δεν μπορεί να λύσει, ονειρεύεται την ίδια της την τιμωρία και την ίδια της την Ενοχή. Και αυτός ο κόσμος της ενοχής, της τιμωρίας, του Nihil και του Absurdum: ο κόσμος του Θανάτου είναι η κατ' εξοχήν φυγόκεντρη, αντικοινωνική δύναμη, η δύναμη που κατ' εξοχήν αρνείται κάθε έννομη κατεξουσιαστική τάξη και παραλύει κάθε θέληση αποκατάστασης της οργανωμένης κοινωνίας: ο εχθρός της κοινωνίας Hamlet είναι το αρχέτυπο κάθε τραγικής σχέσης με τον κόσμο. Και γι' αυτό, αν –όπως έδειξαν τόσο ο Kafka όσο και ο Freud– το άτομο δεν μπορεί να οργανώσει τη ζωή του αν δεν απαλλαγεί από κάθε σύμπλεγμα ενοχής και τιμωρίας, έτσι και ολάκερη αυτή η μεταβατική κοινωνία, μόλις αρχίσει να εκδηλώνεται μέσα της και να ωριμάζει μια κοινωνική δύναμη ικανή να βάλει μια τάξη και μια μορφή στο χάος, γίνεται πεδίο μιας υπόγειας γιγαντομαχίας ανάμεσα στην ανάγκη έννομης τάξης και ιστορικής ύπαρξης και τα τραγικά μοτίβα του Θανάτου και του Μηδενισμού: αυτή τη ριζική αντινομία ανάμεσα στο Τραγικό και την οργανωμένη κοινωνία εσυμβόλισαν, όπως θα δούμε αργότερα, οι μαζικές θρησκείες της Ελλάδας και της Αιγύπτου με την πάλη του Διονύσου και των βασιλιάδων και με την κρίση του Φαραώ από τον Όσιρη στο δικαστήριο του Θανάτου.

Το ελισαβετιανό θέατρο έσβησε γιατί δεν μπόρεσε να συμφιλιωθεί με τον θάνατο· γιατί δεν μπόρεσε να εξαγγείλει ένα πάθος-μάθος ικανό να υπερνικήσει την εκμηδενιστική εμπειρία του παραλογισμού της ύπαρξης απέναντι στις δαιμονικές δυνάμεις που την απειλούν – ένα Μύθο ικανό να θεμελιώσει μια ανθρώπινα καταφατική στάση απέναντι στην Ιστορία, μια συμφιλίωση του ανθρώπου με τον εαυτό του μέσα στις αντινομίες των δαιμονικών του μεταμορφώσεων. Έτσι έσβησε και το κοινό του Globe Theater και θρυμματίστηκε σ' ένα πλήθος από παθητικά, εξουδετερωμένα, α-ιστορικά άτομα, προτού καν κατορθώσει να διαφοροποιηθεί από το λούμπεν-προλεταριάτο, χωρίς να μπορέσει ν' αποκτήσει μια αυτόνομη ιστορική ζωή πέρα από το παράξενο ιντερμέτζο της μεταβατικής περιόδου. Μισός αιώνας χωρίζει τον Hamlet από την πουριτανική επανάσταση: ύστερα από το πέρασμα ανθρώπων της εκρηκτικής δύναμης του Marlowe ή του Cyril Tourneur, η πουριτανική επίθεση ήταν η μόνη αποτελεσματική μορφή άμυνας της οργανωμένης κοινωνίας εναντίον των δυνάμεων που είχε εξαπολύσει το

Ελισαβετιανό Θέατρο. Έτσι αυτή η μάζα, που τη διονυσιακή της δίψα για τη ζωή δεν μπόρεσε να την ξεσπάσει παρά μόνο με το νιχιλιστικό θέαμα του πιο άγριου θανάτου, μισό αιώνα μετά, δεν μπόρεσε να δώσει άλλη διέξοδο στην ανάγκη της να συμφιλιωθεί με την "πεζότητα" της οργανωμένης κοινωνίας έξω από τη μαζοχιστική λύση τὴς πουριτανικής – δηλαδή της πιο αμεταφυσικής, της πιο αντιτραγικής άρνησης της ζωής.

Γιατί ο Λόγος, όπως θάλεγε ο Ηράκλειτος, δεν τη βοήθησε να υψωθεί πάνω από την "πάλη των αντιθέτων": κανείς Μύθος δεν μπόρεσε να την υψώσει πάνω από τις αντιφάσεις μιας φάσης της Ιστορίας που υπονομευόταν από την ίδια της τη μεταβατικότητα. Καμιά τραγική σοφία, καμιά μυθική δύναμη δεν επέτρεψε και δεν παρακίνησε τη μάζα αυτή να επέμβει και να επιβάλει τη δική της ψυχή και τις δικές της αξίες στην οργάνωση της κοινωνίας και να ξεφύγει από την παθητικότητα που εξαγγέλλουν οι τελευταίοι στίχοι του Lear:

> The weight of this sad time we must obey
> ...The oldest hath borne most; we that are young
> Shall never see so much nor live so long...[6]



5 - *Macbeth*, Act V, Sc. V. [Η ζωή δεν είναι παρά μια κινούμενη σκιά· ένας αδέξιος ηθοποιός /που κορδώνεται και δυστροπεί πάνω στο παλκοσένικο/ και μετά παύει να ακούγεται: είναι ένα παραμύθι που το αφηγείται ένας ηλίθιος, όλο οχλοβοή και μανία/ χωρίς κανένα νόημα. (μετ. του επιμ.)]

6 - Το φορτίο αυτών των θλιβερών καιρών τους οποίους πρέπει να υπομείνουμε/ ... Οι παλιότεροι δημιούργησαν τα περισσότερα: εμείς που είμαστε νέοι/ ποτέ δεν θα δούμε τόσα πολλά ούτε θα ζήσουμε τόσο... (σ.τ.ε.).



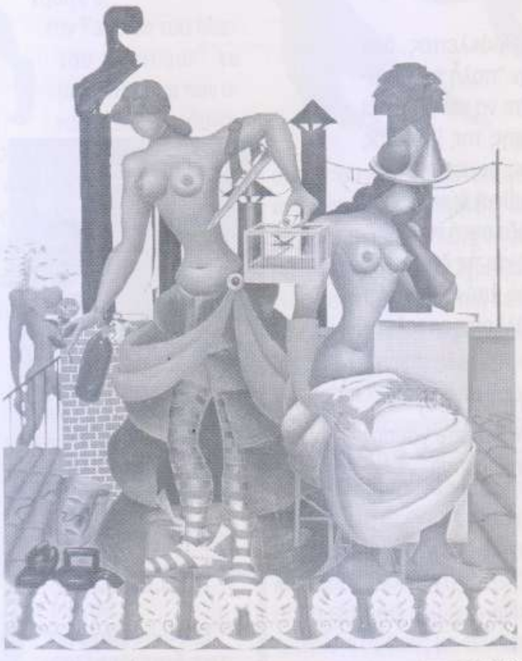
ΚΩΣΤΑΣ ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ, *ΧΕΓΚΕΛ*, ΕΝΑΛΛΑΚΤΙΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ, 1992.

Ο ΕΛΛΗΝΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ ΑΠΕΝΑΝΤΙ ΣΤΟΝ ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΜΟ*

του Γιώργου Καραμπελιά

Η σχέση των μαζών με την ιστορία είναι ίσως ένα από τα πιο φιλόδοξα εγχειρήματα του Κώστα Παπαϊωάννου, στο οποίο για πρώτη φορά διατυπώνονται ορισμένες από τις βασικές σταθερές του μεταγενέστερου έργου του. Το βιβλίο θα ήθελε να αποτελέσει έναν αντίποδα στην αντίληψη περί "μαζικής κοινωνίας" και "εξέγερσης των μαζών" του Γουστάβου Λε Μπον και του Ορτέγα Υ Γκασέτ και να εντάξει την "εξέγερση των μαζών" σε μια διαλεκτική δημιουργίας ενός νέου πολιτισμικού υποδείγματος.

Για τον Παπαϊωάννου, η λεγόμενη "μαζική κοινωνία" δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια κοινωνία *υποταγής* των μαζών, μαζική μόνο σε ό,τι αφορά στην κατανάλωση και την υποταγή, ενώ, αντίθετα, οι κοινωνίες όπου παρεμβαίνει η επαναστατική μάζα αποτελούν κοινωνίες μιας εκπληκτικής πνευματικής εκτίναξης και επιτευγμάτων, όπως η Αθήνα μετά τον Πεισίστρατο και δευτερευόντως η ελισαβετιανή Αγγλία:



ΑΠΟ ΤΗ "ΣΥΝΘΕΣΗ" ΤΟΥ ΝΙΚΟΥ ΕΓΓΟΝΟΠΟΥΛΟΥ, ΛΑΔΙ ΣΕ ΜΟΥΣΑΜΑ 1949

> Οι επαγγελματίες της περιφρόνησης του vulgus profanum αποδίδουν αυτή την αλλόκοτη βαρβαρότητα στις έμφυτες δήθεν στη μάζα "ισοπεδωτικές τάσεις προς τα κάτω". Για μας, συμβαίνει το αντίθετο: το πρώτο και βασικό συμπέρασμα που μπορεί να βγει από το βιβλίο αυτό είναι η αρχή ότι η ιστορική δραστηριοποίηση της μάζας συνεπάγεται πάντοτε ένα ριζοσπαστικό εμπλουτισμό της ψυχικής ζωής (σσ. 233-234).

Η έννοια της "μάζας" για τον Παπαϊωάννου δεν είναι ποσοτική, δεν εξαρτάται από την υψηλή πυκνότητα του πληθυσμού στις σύγχρονες κοινωνίες, αλλά από τον ρόλο και τη συμμετοχή των μαζών στη διαμόρφωση της ιστορικής τους μοίρας:

Εκκινώντας από αυτή την "ιδέα-δύναμη" θα οικοδομήσει, καθώς εκδιπλώνεται ο στοχασμός του, μια φιλοσοφία και μια ψυχολογία της "μάζας" αισιόδοξη και ταυτόχρονα ρεαλιστική, ερμηνευτικό κλειδί για τη μελέτη της ιστορίας. Η παρουσία και η συμμετοχή της μάζας μεταβάλλεται στην αξιακή κλίμακα που κρίνει την ιστορική εξέλιξη.

Πρόκειται ίσως για το πιο "αισιόδοξο" βιβλίο του Παπαϊωάννου· η ανάδυση –ή αντίστροφα η χαλιναγώγηση– των μαζών μεταβάλλεται στο αποφασιστικό κριτήριο της πολιτικής και πολιτιστικής δημιουργίας. Και η Οκτωβριανή Επανάσταση θα φαντάζει ακόμα στα μάτια του – μαζί με τη Γαλλική– ως μία τεραστίων διαστάσεων απόπειρα της επαναστατικής μάζας.

Η "μετα-μοντέρνα" διαλεκτική του Παπαϊωάννου

Ο συγγραφέας υποβάλλει σε μια καταλυτική κριτική την ιδέα της Προόδου και τις αυταπάτες του Διαφωτισμού, υπό το φως των στρατοπέδων συγκέντρωσης, του ναζισμού και του σταλινισμού. Αντίστοιχη κριτική είχε ήδη διατυπωθεί από τον Χάιντεγκερ, ή τη Σχολή της Φραγκφούρτης μερικά χρόνια ενωρίτερα. Ωστόσο, η προσέγγιση του Παπαϊωάννου δεν είναι ταυτόσημη με τις άλλες, ακόμα και εκείνες που ακολούθησαν μέχρι τις μέρες μας. Διεκδικεί μία, ίσως, παγκόσμια πρωτοτυπία. Η κριτική προσέγγιση που αποπειράται τόσο πρώιμα και διεισδυτικά σε αυτό το νεανικό του εγχείρημα δεν είναι μια προσέγγιση "σκοταδιστική", ενός "αντιδραστικού ρομαντισμού", δεν είναι καν μια κριτική "φρανκφουρτιανή". Δεν αντιπαραθέτει μοντερνικότητα και παράδοση ***μανιχαϊστικά***, όπως εν μέρει θα κάνει η σύγχρονη κριτική της νεωτερικότητας και ένας αγνωστικιστικός μεταμοντερνισμός. Για τον Παπαϊωάννου, ο Διαφωτισμός και ο Προοδευτισμός δεν συνιστούν κάποια αυθύπαρκτη αλήθεια, και η αντίληψη "της ιστορίας σαν προοδευτικής εξέλιξης" συνιστά μια από τις "***πιο σφαλερές***" αλλά ταυτόχρονα από τις "***πιο αισιόδοξες*** και καταφατικές" ιδέες του πολιτισμού μας:

Μια τέτοια ισορροπημένη οπτική η οποία κατανοεί τον ιστορικό ρόλο του διαφωτισμού και του μαρξισμού ενώ ταυτόχρονα εντοπίζει, στη διεκδίκηση της επιστημονικότητας που εγείρουν, την ρίζα της εργαλειακής τους μετεξέλιξης –και της εκτροπής τους προς τον ολοκληρωτισμό–, αποτελεί τον ουσιώδη πυρήνα μιας "μετα-μοντέρνας" μη μανιχαϊκής διαλεκτικής, η οποία θα συνεχίζει να αποτελεί ένα ζητούμενο ακόμα και στις μέρες μας, πενήντα χρόνια μετά.

Ο Παπαϊωάννου έχει συνείδηση της αντιφατικότητας της εξέλιξης της ιστορίας και του πολιτισμού· οι ***κατακτήσεις*** του Διαφωτισμού και του Προοδευτισμού αποτέλεσαν *ταυτόχρονα* και μία διαδικασία βαθύτατου κοινωνικού διχασμού και διαφοροποίησης μεταξύ της μάζας και των κυρίαρχων τάξεων. Ένα σχίσιμο που στη σύγχρονη εποχή θα εγκαινιαστεί με την Αναγέννηση και θα επιβεβαιωθεί και πάλι μετά τη Γαλλική και τη Ρωσική επανάσταση, όταν οι νέες ελίτ που αναδείχθηκαν από αυτές θα υποτάξουν εκ νέου την επαναστατική μάζα σε μια νέα κοινωνική ιεραρχία, η οποία είχε προς στιγμήν ανατραπεί μετά

την εισβολή της επαναστατημένης μάζας.

Οι παραδοσιακές κοινωνίες είχαν έναν κλειστό χαρακτήρα που εγκλώβιζε το άτομο μέσα σε μια άκαμπτη κοινότητα σε αντίθεση με τον μεταναγεννησιακό κόσμο ο οποίος επιτρέπει την ατομική διαφοροποίηση ad perpetuum· το άτομο δεν έχει τη δυνατότητα να "ξεχωρίσει" παρά μόνο στον βαθμό που συμμερίζεται τις αξίες και τους θεμέλιους μύθους της κοινότητας. Ακόμα και στην Ελλάδα των κλασικών χρόνων, το άτομο μπορεί να νοηθεί μόνον ως πολίτης

Ωστόσο αυτές οι παραδοσιακές κοινωνίες επέτρεπαν μια συμμετοχή των μαζών σε ένα κοινό πεπρωμένο, έναν κοινό "μύθο", σε αντίθεση με τις σύγχρονες κοινωνίες του πολιτικού ή του πολιτισμικού ολοκληρωτισμού που αντιστρατεύονται κάθε απόπειρα των κοινωνιών να συγκροτηθούν σε *κοινότητα*.

Για τον συγγραφέα, μόνο στην αρχαία Ελλάδα μια αναπτυγμένη ατομικότητα θα ενταχθεί οργανικά στην κοινότητα, –με τρόπο τραγικό αλλά πραγματικό– και η εκδίπλωση της προσωπικότητας θα έχει ως προϋπόθεση τη συμμετοχή της μάζας. Το σχίσιμο που εγκαινιάζεται στον ελληνιστικό κόσμο ανάμεσα στο άτομο και τη συλλογική του μοίρα όχι μόνο δεν αναιρέθηκε στον αποϊερωμένο κόσμο της νεωτερικότητας αλλά οδηγήθηκε στον παροξυσμό της σημερινής "δυστυχισμένης συνείδησης" και ενός ατόμου που είναι αποξενωμένο όχι μόνον από τη συλλογική του μοίρα αλλά και από τον υπερτεχνολογικό κόσμο που τον ορίζει. Και αυτή είναι η διαλεκτική του Παπαϊωάννου. Στην ιστορική διαδρομή δεν υπάρχει μια γραμμική εξέλιξη από το "κατώτερο στο ανώτερο" σε ό,τι αφορά στην ενσωμάτωση ατόμων και κοινωνίας ή την τέχνη, παρ' όλο που η μεγέθυνση μπορεί να διαπιστωθεί στο επίπεδο της τεχνολογικής ή της παραγωγικής πολυπλοκότητας, ή της συσσώρευσης γνώσεων και πληθυσμών. Γι' αυτό και δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι είμαστε ευτυχέστεροι ή "ανώτεροι" από τις παραδοσιακές κοινωνίες ενώ ταυτόχρονα μας είναι αδύνατο να "επιστρέψουμε" σε αυτές.

Ο Παπαϊωάννου δεν ταυτίζει τον ορθό Λόγο με τον ορθολογισμό της νεωτερικότητας και ίσως είναι ο πρώτος που το κάνει με τέτοια ενάργεια. Αν ο νεωτερικός ορθολογισμός θα στηριχτεί στην αντιπαράθεση της "καρδιάς" και του "μυαλού", ακρωτηριάζοντας έτσι τον άνθρωπο ως ολότητα, ο Λόγος της αρχαίας Ελλάδας θα συνδυάσει τον Μύθο, την Τραγωδία και τη Φιλοσοφία· σε πλήρη αντίθεση με την υπολογιστική ratio του μεταναγεννησιακού κόσμου που θα νοήσει τον Λόγο μόνο σε *αντίθεση* με την Τραγωδία και προπαντός με τον Μύθο:



ΕΥΓΕΝΙΟΣ ΝΤΕΛΑΚΡΟΥΑ, Η ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΟΔΗΓΩΝΤΑΣ ΤΟ ΛΑΟ (1830), ΕΛΑΙΟΓΡΑΦΙΑ ΣΕ ΜΟΥΣΑΜΑ, ΜΟΥΣΕΙΟ ΤΟΥ ΛΟΥΒΡΟΥ.

> Καταλαβαίνουμε πως, κάτω από το σημείο του Λόγου που μόνο αυτός μπορεί να διασώσει την υποκειμενικότητα, οι δυο πιο περιέχοντες άνθρωποι που έβγαλε η Ελλάδα κατόρθωσαν, κρατώντας ανοιχτά πάντα κι άγρυπνα τα μάτια πάνω στο Τραγικό, να ενώσουν τις τρεις ανώτατες μορφές μες τις οποίες ο άνθρωπος μπορεί να συνειδητοποιήσει τον εαυτό του σαν πνευματικό ον: την Προφητεία, την Τραγωδία και τη Φιλοσοφία... Και μέσα σε τρεις γενεές, τα χορικά του Σοφοκλή, οι μετώπες της Ολυμπίας και ο Επιτάφιος μπόρεσαν να φανερώσουν στο φως και στον ήλιο το Λόγο σαν κυρίαρχο στις σχέσεις του ανθρώπου με τον εαυτό του και με τον κόσμο (σσ. 110-111).

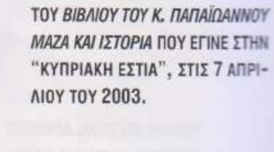
Ο Λόγος των Αρχαίων είναι λοιπόν ένας λόγος προ- και... "μετα"- μοντέρνος. Όσο για τον Παπαϊωάννου, υπερβαίνει τη νεωτερικότητα, "επιστρέφοντας" στην αρχαία Ελλάδα, κουβαλώντας όμως την αρματωσιά του Σαίξπηρ, του Χέγκελ, του Φρόυντ και του Γιάσπερς· αποπειράται να μιλήσει ως φορέας ενός τέτοιου "μεταμοντέρνου Λόγου", για την Προφητεία, τον Μύθο και τη Φιλοσοφία, αναγκαία προϋπόθεση για να ενωθεί και πάλι το άτομο με την κοινότητα, η "μάζα" με τις "ελίτ", και να οικοδομηθεί εκ νέου μια "καταφατική σχέση με τον κόσμο":

Η "θεατροκρατία"

Η "θεατροκρατία" του Πλάτωνα αποκτά μια κομβική σημασία στην ανάπτυξη της σκέψης του: Η μορφή του θεάτρου και η σχέση των μαζών με αυτό γίνεται το κριτήριο για τη σχέση των μαζών με το κράτος και την οργανωμένη κοινωνία:

Για τον Παπαϊωάννου, στις τρεις κομβικές ιστορικές στιγμές που σηματοδοτούν η κλασική Ελλάδα, ο Αναγεννησιακός κόσμος και ο κόσμος του αρχόμενου Διαφωτισμού, αν περάσουμε από τη χρονολογική διαδοχή σε "αξιολογικές κρίσεις", η σειρά θα πρέπει να αντιστραφεί. Ο κλασικιστικός Διαφωτισμός αποστερεί εντελώς τον ορθό λόγο από κάθε πάθος και κάθε αίσθηση του τραγικού, ο Αναγεννησιακός κόσμος γνωρίζει το πάθος αλλά όχι το "μάθος", ενώ μόνο η αρχαία Ελλάδα θα γνωρίσει το πάθος και το μάθος ταυτόχρονα, δηλαδή θα μετασχηματίσει το πάθος σε μια νέα ισορροπία, πολιτειακή και πολιτισμική, σε ταύτιση ουσίας και υπάρξεως. Και αυτή η κλίμακα των αξιών θα εκφραστεί μέσα από το θέατρο και τη σχέση του με τη μάζα.

Όντως, μόνο μέσα στο αρχαίο θέατρο θα βρούμε μια θεσμική καθολική συμμετοχή των μαζών τόσο στο κοινό του θεάτρου –εξ ου και ο τεράστιος αριθμός των θεατών που παρακολουθούν το αρχαίο θέατρο– όσο και μέσα στη δομή της Τραγωδίας, με την παρουσία και τον αποφασιστικό ρόλο του Χορού. Ίσως σε καμία άλλη θεατρική μορφή δεν θα συνδυαστούν, με τέτοιο συστηματικό και μόνιμο τρόπο, οι άρχοντες και οι "ελίτ", που αποτελούν τους "πρωταγωνιστές" της τραγωδίας, με τις πληβειακές "μάζες" του χορού. Και εν τέλει οι ίδιες μάζες θα αποφασίζουν για τη "βράβευση" ή μη των θεατρικών συγγραφέων. Στο ελισαβετιανό θέατρο, έσχατη και



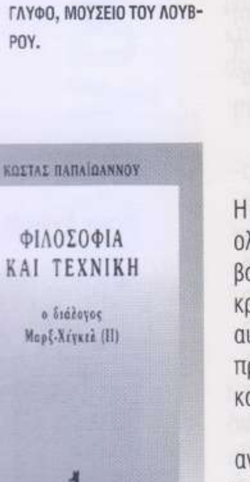
ΑΠΟ ΤΗΝ ΕΙΣΗΓΗΣΗ ΤΟΥ ΓΙΩΡΓΟΥ ΚΑΡΑΜΠΕΛΙΑ ΣΤΗΝ ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ ΤΟΥ *ΒΙΒΛΙΟΥ ΤΟΥ Κ. ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ ΜΑΖΑ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ* ΠΟΥ ΕΓΙΝΕ ΣΤΗΝ "ΚΥΠΡΙΑΚΗ ΕΣΤΙΑ", ΣΤΙΣ 7 ΑΠΡΙΛΙΟΥ ΤΟΥ 2003.



ΚΩΣΤΑΣ ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ, *ΚΟΣΜΟΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ, ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΚΟΣΜΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΔΥΤΙΚΗ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ*, ΕΝΑΛΛΑΚΤΙΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ, 2000.



ΜΙΧΑΗΛ ΑΓΓΕΛΟΣ, *ΔΕΜΕΝΟΣ ΣΚΛΑΒΟΣ*, (ΓΥΡΩ ΣΤΑ 1513), ΓΛΥΠΤΟ ΣΕ ΜΑΡΜΑΡΟ, ΟΛΟΓΛΥΦΟ, ΜΟΥΣΕΙΟ ΤΟΥ ΛΟΥΒΡΟΥ.



ΚΩΣΤΑΣ ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ, *ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΤΕΧΝΙΚΗ*, ΕΝΑΛΛΑΚΤΙΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ, 1991.

υπέρτατη αναλαμπή της Αναγέννησης, η τραγική μοίρα των ηρώων θα αναπτύσσεται κάτω από το βλέμμα των μαζών που θα κατακλύζουν το Globe Theatre, δίπλα στους βασιλιάδες και τους ευγενείς· οι μάζες θα συμμετέχουν λιγότερο ή περισσότερο σποραδικά στη δράση –από τον Φάλσταφ έως τους στρατιώτες του βασιλιά *Ερρίκου του Δ΄* στη μάχη του Αζινκούρ, ή τους πολίτες στον *Ριχάρδο τον Γ΄* και τους πληβείους στον *Κοριολανό*–, αλλά *θεσμικά* θα είναι απούσες. Σε ό,τι αφορά δε στην εσώτερη διαλεκτική του ελισαβετιανού θεάτρου, εν τέλει η εξουσία θα αναπτύσσεται χωρίς να προσφέρει κάποιο μάθος, κάποια νέα ισορροπία του κόσμου· στην καλύτερη περίπτωση μια νέα δυναστεία θα υποκαταστήσει την προηγούμενη.

Τέλος, στο κλασικιστικό θέατρο του Ρακίνα και του Κορνέιγ, η μάζα θα απουσιάζει τόσο από τη σκηνή όσο και από το κοινό. Θα έχει γεννηθεί η σύγχρονη διχοτόμηση ελίτ και μαζών. Ο ρομαντισμός, ο Χέγκελ και η Γαλλική Επανάσταση θα επαναφέρουν τις μάζες και την έννοια του τραγικού στην ιστορία χωρίς ωστόσο να κατορθώσουν να επανενώσουν τον σχισμένο μεταναγεννησιακό κόσμο. Γι' αυτό και ο Νίτσε θα μείνει "κατάπληκτος" όχι απλώς από τον ρόλο της τραγωδίας στην αρχαία Ελλάδα –την θεατροκρατία– αλλά από την αρμονική συνάρθρωση τραγωδίας και Πολιτείας:

> Ο Nietzsche (...), κατάπληκτος μπρος στην κεντρική και υπεύθυνη θέση που είχε η τραγωδία ανάμεσα στις λειτουργίες της αθηναϊκής Πολιτείας, αναρωτιόταν "πώς ο λαός των Μυστηρίων και των Διθυράμβων κατόρθωσε να αρμονίσει την ύπαρξή του με την πιο αρρενωπή χαρά του αγώνα και την πιο ρωμαλέα άνθηση των πολιτικών του ενστίκτων;" Η απορία αυτή γίνεται εξηγήσιμη αν σκεφτούμε ότι ο Nietzsche ζούσε κάτω από την πίεση ενός πολιτισμού για τον οποίο η Τραγωδία και το Κράτος παριστάνουν δυο ριζικά ασυμβίβαστες οντότητες (σ. 96).

Η αρχαία δημοκρατία ***δεν αντιπαραθέτει*** τον ορθό Λόγο στην ολότητα του ανθρώπου, την πολιτική στην Τέχνη, αλλά μεταβάλλει τα θεατρικά δρώμενα σε στοιχείο της πολιτικής δημοκρατίας και της συμμετοχής των μαζών στην Πολιτεία. Και αυτό σε αντίθεση με τον σχισμένο κόσμο μας όπου η Τέχνη προσπαθεί να καλύψει την απόσταση ανάμεσα στην "πεζή" και τετριμμένη πραγματικότητα και το ιδεατό.

> Στην Τέχνη μας, το τραγικό γεννιέται από τη σύγκρουση ανάμεσα στην "αρχή της πραγματικότητας", την αδιαφάνεια του κόσμου, και την αδυναμία μας να τον αλλάξουμε, δεδομένου ότι η κοινότητα και το άτομο έχουν διαχωριστεί αμετάκλητα. Έτσι, μέσα από την Τέχνη προσπαθούμε να αποκαταστήσουμε αυτήν την χαμένη ενότητα που η πολιτική και κοινωνική πραγματικότητα έχουν ανεπανόρθωτα διαρρήξει. Μια αποκατάσταση που με τη σειρά της κινείται σε ένα διαχωρισμένο επίπεδο, "τέχνη και όχι ζωή".
>
> Όταν (...) θυμηθούμε ότι χρειάστηκε να γίνει μια επανάσταση για να νομιμοποιηθεί ο Διθύραμβος και να γεννηθεί η Τραγωδία, τότε θα καταλάβουμε το περιεχόμενο αυτής της "θεατροκρατίας". Και τότε θα καταλάβουμε επίσης ότι η δική μας έννοια της πολιτικής ωριμότητας και του "υποκειμενικού παράγοντα στην Ιστορία" είναι ακόμα (...) πολύ στενή και συγκεχυμένη.

Mundus senescit

Μόνον ο 20ός αιώνας –τουλάχιστον έως τη στιγμή που γράφει ο Παπαϊωάννου– θ' αρχίσει να ξαναβρίσκει το τραγικό και την ενότητα του νου και της καρδιάς· μέσα από τον Φρόυντ, τον σουρεαλισμό, τις πολιτικές περιπέτειες του κομμουνισμού και την εμπειρία του "αιώνα των στρατοπέδων", το πάθος θα επανεμφανιστεί στο προσκήνιο της ιστορίας. Ο μύθος της χωρίς όρια "προόδου" θα συντριβεί από τις περιπέτειες ενός αιώνα που θα ανοίξει μέσα από τα χαρακώματα του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου και θα κλείσει με τον εφιάλτη του Τσερνομπίλ.

> Γιατί ο άνθρωπος του 20ού αιώνα, έχοντας πάψει να πιστεύει στην Πρόοδο, δηλαδή έχοντας πάψει να πιστεύει στον εαυτό του, και υποχρεωμένος να αντιμετωπίσει αυτή την καταστροφική εμπειρία που τον κυκλώνει, αναγκάστηκε έτσι να βάλει, για πρώτη φορά μετά την Αναγέννηση, το στοιχείο του Τραγικού μέσα στην ιστορική του συνείδηση κι έτσι αποκατάστησε τον ομφάλιο λώρο με όλους τους πολιτισμούς του φόβου που τους είχε ως τα σήμερα εξαφανίσει το εκτυφλωτικό φως της κλασικής ομορφιάς και της "ουμανιστικής" αυτοπεποίθησης. (...)
>
> "Η Ιστορία είναι ένας εφιάλτης από τον οποίο προσπαθώ να ξυπνήσω", λέει ο Dedalus του Joyce. (σσ. 80-81)

Ο κύκλος ολοκληρώνεται; Ίσως καταστεί δυνατό για τον σύγχρονο άνθρωπο να ενώσει και πάλι τα δύο άκρα της σπασμένης αλυσίδας και να μας μεταβάλει και πάλι από τα "τραγικά θύματα" στην "υπεύθυνη βούληση" της ιστορίας; Ο Παπαϊωάννου ελπίζει πως είναι δυνατό –με νέους όρους– να επαναληφθεί το αρχαιοελληνικό θαύμα και η "θεατροκρατία" να επιστρέψει στον κόσμο που έβγαινε από τα κρεματόρια και τα στρατόπεδα συγκέντρωσης. Ωστόσο, μέχρι σήμερα, αυτή η προσδοκία θα συνεχίσει να παραμένει ένα ζητούμενο.

ΜΑΖΑ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ

Σχόλιο στο βιβλίο του Κώστα Παπαϊωάννου*

Του Θόδωρου Ζιάκα

I.

Η σχέση Μάζας και Ιστορίας μοιάζει με το φαινόμενο της παλίρροιας: της περιοδικής πλημμυρίδας και αμπώτιδας. Κάθε τόσο τα νερά φουσκώνουν και κατακλύζουν και στη συνέχεια αποτραβιούνται στην κανονική ηρεμία τους. Μόνο που εδώ η περιοδικότητα είναι ακανόνιστη και αδιάγνωστη.

Η πλημμυρίδα, η εισβολή των μαζών στο ιστορικό προσκήνιο, είναι η στιγμή της καταστροφής και της δημιουργίας των κοινωνικών δομών και του Κράτους. Το λέμε Επανάσταση. Όταν πολύ γρήγορα ο πυρετός περνάει κι οι μάζες αποτραβιούνται, οι πρωταγωνιστές μιλούν συνήθως για «προδοσία της επανάστασης». Τότε «ο Κρόνος τρώει τα παιδιά του» και νέο εξουσιαστικό σύστημα μπαίνει στη θέση του παλιού. Είναι το φαινόμενο «Θερμιδώρ».

Συνέπεια: περιθωριοποίηση – παθητικοποίηση της μάζας. Ό,τι καταχτιέται στη μαζική πλημμυρίδα χάνεται στη μαζική αμπώτιδα. Πρόκειται για τη σύγχρονη εκδοχή του τραγικού, όπου το πεπρωμένο του μαζικού Προμηθέα είναι να μένει αιωνίως καρφωμένος στον τροχό της Ιστορίας, να τον βασανίζουν το «Κράτος και η Βία».

Υπάρχει λύση; Υπάρχει μαζική έξοδος από τον φαύλο κύκλο; Έχουμε δύο κατηγορίες απαντήσεων:

α) Τις αρνητικές: Η επαναστατική αναταραχή είναι η εξαίρεση. Η μαζική παθητικότητα είναι ο κανόνας. Έτσι είναι η ανθρώπινη φύση. Η ασυνέχεια και η συνέχεια στην ιστορία δεν μπορούν να γεφυρωθούν και η όλη συζήτηση είναι απλώς ένα παρανοϊκό παραλήρημα. Παραπέρα: έχουμε και τις θεωρίες τύπου Λε Μπον, που υποστηρίζουν ότι η νοημοσύνη της μάζας είναι υποτυπώδης και απλώς είναι ανόητοι αυτοί που πιστεύουν στις δημιουργικές δυνατότητες της μάζας. Οι θεωρίες αυτές επαναλαμβάνουν τη ρήση του Σόλωνα για τον «χαύνο» μαζικό νου, την οποία ανασκευάζει όμως ο Αριστοτέλης όταν λέει πως «κρίνουν καλύτερα οι πολλοί».

β) Τις θετικές: Υπενθυμίζω τις μαρξιστικές: «Διαρκής επανάσταση» και «αδιάκοπη επανάσταση». Τις συζητούσαμε με πάθος στη Δικτατορία και στη Μεταπολίτευση. Οι απογοητευμένοι εκείνης της περιόδου θα θεωρήσουν ίσως το θέμα εξαντλημένο. Δεν είναι. Ο Παπαϊωάννου κομίζει με το βιβλίο του μια άλλη θετική απάντηση.

II.

Πρωταρχικό ερώτημα: Υπήρξε ποτέ «πετυχημένη επανάσταση»; Επανάσταση χωρίς θερμιδοριανή υποστροφή; Επανάσταση που να μην έφαγε τα παιδιά της; Ή πάντοτε η κίνηση των μαζών, καταλύοντας ένα καθεστώς, που κρατά τη μάζα στο περιθώριο, φέρνει στη θέση του ένα άλλο καθεστώς, που κι αυτό επίσης βασίζεται στην περιθωριοποίηση και παθητικοποίηση της μάζας;

Η απάντηση του Παπαϊωάννου είναι ναι. Είναι ο επαναστατικός πυρετός που ανέβασε τον Πεισίστρατο στην εξουσία και



οδήγησε στην αθηναϊκή δημοκρατία.

Στο καθεστώς της αρχαίας Αθήνας η μάζα παρέμεινε ενεργή, ελέγχοντας άμεσα το κράτος που δημιούργησε η κίνησή της. Ο έλεγχος εξασφαλιζόταν μέσω αυτού που ο Πλάτων αποκαλεί «θεατροκρατία»: τον εκστασιαζόμενο στο θέατρο του Διονύσου αθηναϊκό Δήμο. Η έκτακτη ευφυΐα του Παπαϊωάννου βρίσκει στον όρο «θεατροκρατία» το κλειδί του αινίγματος: Μάζα. Διονυσιακή έκσταση. Νομιμοποίηση του Διθυράμβου. Εισαγωγή του Διόνυσου στο κυρίαρχο πάνθεο. Τραγωδία, όπου η διονυσιακή έκσταση μετασχηματίζεται σε έκσταση λογικής μετοχής στον Κοινό Λόγο, που είναι η Δίκη, ως συστατική αρχή του κόσμου. Τα πάθη καθαίρονται δι' ελέου και φόβου και η κοινωνική συνοχή αναπαράγεται χωρίς τη συνδρομή μιας αυτονομημένης καταπιεστικής δύναμης. Ο Νόμος και η Δίκη αρκούν. Έτσι έχουμε το πιο προωθημένο στην ιστορία πολιτειακό επίτευγμα, όπου δεν έχει θέση ο χωρισμός του ατόμου από την κοινωνική του ολότητα και τα συναφή παθολογικά φαινόμενα.

Η προβληματική του Παπαϊωάννου εστιάζεται σε δύο σημεία: α) τη σύνδεση μάζας και τραγικού μύθου και β) τη μετάθεση από τον μύθο στον λόγο, μέσω της σύνδεσης του τραγικού και της Δίκης (κοσμικής δικαιοσύνης).

Το ερώτημα είναι γιατί, ενώ συνέβησαν όλα αυτά στην Αθήνα, δεν μπόρεσαν να συμβούν σε καμία από τις άλλες περιπτώσεις όπου η μάζα κατέβηκε στους δρόμους και διέλυσε το παλιό καθεστώς; Γιατί π.χ. δεν συνέβη στη Σικυώνα, όπου η ίδια διαδικασία είχε ξετυλιχτεί και ο Διόνυσος είχε και

* ΑΠΟ ΤΗΝ ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ ΤΟΥ ΒΙΒΛΙΟΥ ΤΟΥ ΚΩΣΤΑ ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ, *ΜΑΖΑ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ*, ΠΟΥ ΕΓΙΝΕ ΣΤΗΝ ΚΥΠΡΙΑΚΗ ΕΣΤΙΑ, ΣΤΙΣ 7 ΑΠΡΙΛΙΟΥ ΤΟΥ 2003.

εκεί έρθει στα πράγματα; Και κυρίως γιατί δεν συνέβη στις νεώτερες εξεγέρσεις των μαζών;

Ο Παπαϊωάννου κάνει μια θεμελιακή επισήμανση. Το πρόβλημα δεν είναι η ανάδυση του τραγικού. Το τραγικό είναι σύμφυτο με τους σπασμούς της μάζας. Με τη μεγάλη καταπίεση, με τους πολέμους και τις επαναστάσεις. Το πρόβλημα είναι γιατί η τραγική κίνηση δεν φτάνει να κάνει το άλμα από τον τραγικό Μύθο στον τραγικό Λόγο.

Αναζητώντας τον μίτο αυτού του προβλήματος ο Παπαϊωάννου μάς πάει στο ελισαβετιανό θέατρο και στο κλασικιστικό μετα-αναγεννησιακό θέατρο. Στο πρώτο έχουμε ήδη έναν Σαίξπηρ και στον δεύτερο έναν Ρακίνα. Αν συγκρίνουμε τα τρία είδη κοινού, το κοινό του διονυσιακού θέατρου, το κοινό του ελισαβετιανού και το κοινό του κλασικιστικού ευρωπαϊκού, θα διαπιστώσουμε τη διαφορά ως προς τη μετοχή στο τραγικό. Το διονυσιακό κοινό βιώνει το τραγικό ενεργά ως μετοχή σε έναν μεταφυσικό-κοσμικό-πολιτειακό-υπαρκτικό Κοινό Λόγο. Το ελισαβετιανό κοινό συγκλονίζεται από το τραγικό βίωμα, αλλά μένει εκεί. Το κλασικιστικό θωρακίζεται απέναντι στο τραγικό με εκλογικεύσεις και απωθήσεις. Ξορκίζει το τραγικό.



Ο Σαίξπηρ και ο Μάρλοου είναι ένα ανώτατο δημιουργικό σημείο στο δρόμο που θα μπορούσε ίσως να οδηγήσει στο υψηλότερο ελληνικό στάδιο. Έρχεται ο πουριτανισμός, η ιεραρχημένη κλασικιστική κοινωνία και το αντιτραγικό της κοινό και σαρώνουν την αποκτημένη αίσθηση του τραγικού. Πίσω τους βρίσκεται η συντριβή των αγροτικών εξεγέρσεων και επαναστάσεων (π.χ. ο πόλεμος των χωρικών στη Γερμανία). Η διαδρομή αυτή που άρχισε με την Αναγέννηση κορυφώθηκε με τον Διαφωτισμό, ένα αντιμαζικό-αντιτραγικό νοησιαρχικό υπερεγώ, όπου το άτομο οφείλει, αυτοκυριαρχούμενο, να αυτοδημιουργηθεί και να υφίσταται ως αυτοαναφορική οντότητα. Ο νεώτερος ατομικισμός έχει σαφώς κυριαρχικό-αντιμαζικό περιεχόμενο. Ο Διαφωτισμός προβάλλει έτσι ως οπισθοδρόμηση σε σχέση με τον κόσμο της ρωμανικής και της ελισαβετιανής τέχνης. Απομυθοποιεί το δυτικό σύμπαν. Ουσιαστικά στερεί από τη δυτική μάζα τους μύθους και τα σύμβολα, μέσα από τα οποία μπορεί να εκφράσει και να εκδηλώσει το εξεγερσιακό της δυναμικό. Στην καλύτερη περίπτωση, οι μάζες είναι το αθώο μικρό παιδί, που ο Διαφωτισμός πρέπει να το πάρει από το χέρι.

Ο Διαφωτισμός είναι ο κόσμος των αυλικών, η δικτατορία των μαγίστρων του κανόνα. Ο κόσμος αυτός εξερράγη με τη Γαλλική Επανάσταση και τις επαναστάσεις του πρώτου μισού του 19ου αιώνα. Την ιδεολογική έκφραση της μαζικής έκρηξης θα την εκφράσει ο ρομαντισμός, η γερμανική μουσική και η φιλοσοφία του πρώιμου Χέγκελ, το όραμα της οργανικής ενότητας του ανθρώπου και της ιστορίας και όχι ο Διαφωτισμός. Ο επαναστατικός ρομαντισμός συγκρούστηκε με τον διαφωτισμό και τη μάχη την κέρδισε όπως ξέρουμε ο δεύτερος. Φτάσαμε έτσι στον μοντερνισμό, μια όχι λιγότερο αντιτραγική ψυχική θέση από τον κλασικισμό και τον Διαφωτισμό. Ο ιακωβινισμός, η «επαναστατική πρωτοπορία», σε όλον αυτό τον μαζικό (ρομαντικό) πυρετό, που ξεκινά από τη Γαλλική Επανάσταση και φτάνει ως την Οκτωβριανή Επανάσταση και τα αντιμπεριαλιστικά εθνικοαπελευθερωτικά κινήματα του 20ού αιώνα, είναι ολοκληρωτικά αντιτραγική-ρασιοναλιστική-διαφωτιστική. Είναι ο πυρήνας των θερμιδοριανών υποστροφών, άσχετα αν τις καταγγέλλει και θρηνολογεί γι' αυτές.

III.

Σήμερα, πενήντα χρόνια μετά το κείμενο του Παπαϊωάννου, βρισκόμαστε στη μεταμοντέρνα μαζική δημοκρατία και ξέρουμε ότι η γενική απονεύρωση και παθητικοποίηση της μάζας, την οποία αυτός διαπίστωνε, είναι μια κατά τα φαινόμενα πάγια σταθερά των σύγχρονων δυτικών κοινωνιών.

Η πρόκληση του βιβλίου είναι να σκεφθούμε πάνω στη διαπίστωση αυτή. Και να αναρωτηθούμε πώς θα μας επισκεφθεί ξανά το τραγικό; Θα μπορέσει η σύγχρονη μάζα να το εκφράσει; Με ποιο μυθικό-συμβολικό δυναμικό; Θα μπορέσει μια νέα έκφραση του τραγικού να βρει μια γέφυρα προς έναν τραγικό-καθαρτήριο κοινό-οικουμενικό μετανεωτερικό Λόγο;

Στο μεταξύ οι γνώσεις μας γύρω από το τραγικό φαινόμενο, και γενικά γύρω από τα φαινόμενα πλήθους, έχουν διευρυνθεί καίρια: Χάρη στην εκρηκτική ανάπτυξη της ανθρωπολογίας-εθνολογίας και τις ευεργετικές επιπτώσεις του μεταμοντέρνου σχετικισμού, που κάνει να χαλαρώνουν οι δυτικοκεντρικές ιδεοληπτικές παρωπίδες μας, γνωρίζουμε πού θεμελιώνεται η κυριαρχία του Πολέμου στην ανθρώπινη κατάσταση και ποια είναι η καθολική ανθρωπολογική ρίζα του τραγικού. Μετά τον Ρενέ Ζιράρ γνωρίζουμε αυτό που αγνοούσε ο Παπαϊωάννου: το γιατί δηλαδή το τραγικό φαινόμενο και το μαζικό φαινόμενο είναι ένα και το αυτό. Γιατί κάθε πολιτισμός ιδρύεται από την τραγική βία, ελέγχεται από την αντιτραγική-εξουσιαστική βία και τέλος καταλύεται από την τραγική βία.

Επίσης: Χάρη στην επανανακάλυψη του Προσώπου, μπορούμε να αντιληφθούμε την ανθρωπολογική σημασία που έχει η διαβάθμιση του τραγικού στο κλασικιστικό, στο σαιξπηρικό και στο διονυσιακό θέατρο. Κάτι περισσότερο: Μπορούμε να αντιληφθούμε ότι το αθηναϊκό πρότυπο δεν είναι το απόλυτο, αλλά ένα προσωρινό-μεταβατικό σημείο προς κάτι άλλο, ανθρωπολογικώς υπέρτερο. Αυτό είναι μια άλλη μορφή «θεατροκρατίας»: η Λειτουργία του τραγικού-σταυρικού Απολύτου. Εδώ, μαζί με την εξουσιαστική βία, αποϊεροποιείται-απονομιμοποιείται και η ίδια η τραγική-ιερή βία.

IV

Η συζήτηση όμως των νέων αυτών στοιχείων υπερβαίνει το πλαίσιο μιας βιβλιοπαρουσίασης. Πάντως υπό το φως της θυσιαστικής και της προσωποκεντρικής ανθρωπολογίας φανερώνονται εύκολα και οι ελλείψεις και τα λάθη της ρωμαλέας νεανικής απόπειρας του Παπαϊωάννου. Ελλείψεις θεωρητικές, αλλά και εμπειρικές.

Δεν βλέπει π.χ. ο νέος Παπαϊωάννου την επαναστατική μάζα ως δομή επαναστατικών παραδόσεων. Σαν να πιστεύει σ' αυτό που θα καλούσαμε «γονιμότητα του καθαρού χάους» (πολιτισμική παρθενογένεση). Υποθέτει, όπως ολόκληρη η νεωτερική αριστερά, ότι η υπαρξιακή σχέση προσωπικής ενικότητας και προσωπικής καθολικότητας ανάγεται στην ιστορική σχέ-



ση ανθρώπου και ιστορίας (πρακτικά: του κράτους). Και το χειρότερο: ότι μπορεί να λυθεί μέσα στην ιστορία η αντίθεση ατομικού-συλλογικού και όχι απλώς να υπερβαθεί τοπικά. Εξ ου και η κακή χρήση τής κατά τα άλλα γόνιμης ιδέας για τον θάνατο ως συμβόλου του χάσματος μεταξύ ανθρώπου και ιστορίας.

Η ανάλυση του Παπαϊωάννου εστιάζεται μονόπλευρα στην κολεκτιβιστική εμπειρία της νεωτερικότητας (ναζισμός, σταλινισμός). Κατ' αρχήν δεν βλέπει ότι εκτός από την αθηναϊκή δημοκρατία υπάρχει και ένα άλλο παράδειγμα, όπου οι μάζες κατόρθωσαν, για πολύ μεγαλύτερο διάστημα από τις αθηναϊκές, να ελέγχουν το κράτος τους. Ότι, σημειωτέον, για τη δημιουργία αυτού του κράτους δεν χρειάστηκε να κάνουν εμφύλιο πόλεμο και να ασκήσουν τρομοκρατία, εναντίον κάποιου «παλιού καθεστώτος». Αναφέρομαι στην ...Αμερικανική Επανάσταση. Υπενθυμίζω ότι η αμερικανική επανάσταση προηγήθηκε της Γαλλικής Επανάστασης κατά δύο δεκαετίες. Υπενθυμίζω επίσης ότι το καθεστώς που δημιούργησε η αμερικανική επανάσταση ήταν το αγαπημένο παράδειγμα του Μαρξ, τόσο για την αστική δημοκρατία γενικά όσο και για τη δυνατότητα «ειρηνικού περάσματος στον σοσιαλισμό».

Κλείνω εκφράζοντας την υποψία ότι το προσχέδιο της θεωρίας του Παπαϊωάννου για τη σχέση μάζας και τραγικού καλύπτει και την αμερικανική περίπτωση. Μόνο που αυτή η κάλυψη αρχίζει να ισχύει μόλις τώρα. Δηλαδή από τη στιγμή που η αμερικανική Δημοκρατία άρχισε να ερωτοτροπεί με το όραμα της Νέας Ρώμης, της Αγίας Αμερικανικής Αυτοκρατορίας. Την καλωσορίζουμε λοιπόν στον κόσμο του τραγικού.

Υ Σ Τ Ε Ρ Ο Γ Ρ Α Φ Ο 1

Μια συζήτηση για την κινητοποίηση των μαζών και την επανάσταση σήμερα κινδυνεύει να είναι εντελώς άγονη, αν δεν λάβει υπόψη ότι και το «μοναδικό πετυχημένο πείραμα», η αθηναϊκή δημοκρατία, είχε τραγική κατάληξη και ότι το θέμα είναι τι απάντηση δόθηκε σ' αυτή την αποτυχία (ο ελληνικός πολιτισμός δεν τελείωσε εκεί).

Υ Σ Τ Ε Ρ Ο Γ Ρ Α Φ Ο 2

Κατά την παρουσίαση του βιβλίου του Κ. Παπαϊωάννου μου έγινε η καίρια για το θέμα ερώτηση: τι γίνεται με το υποκείμενο μέσα στην εξεγερμένη μάζα; Δεν απάντησα. Είπα μόνο ότι το υποκείμενο «εμφανίζεται μετά» την καταιγίδα. Μια ολοκληρωμένη απάντηση προσπαθώ να δώσω στο «Πέρα από το Άτομο» (εκδίδεται φέτος). Το σχήμα της απάντησης το δίνει η θυσιαστική θεωρία: Είναι η έκρηξη των συμφιλιωτικών συναισθημάτων που προκαλεί ο συλλογικός φόνος. Το μόνο υποκείμενο που υπάρχει στην κατάσταση αυτή είναι το θύμα...

Υ Σ Τ Ε Ρ Ο Γ Ρ Α Φ Ο 3

Αν έχει σε κάτι αξία η σημερινή παγκόσμια κινητοποίηση των μαζών είναι, αποκλειστικά και μόνο, και στο μέτρο που κίνητρό της είναι η συμπάθεια προς τα θύματα.



ΚΩΣΤΑΣ ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ, *Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΚΑΙ Ο ΙΣΚΙΟΣ ΤΟΥ*, ΕΝΑΛΛΑΚΤΙΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ, 1998.